



**МЕЛАНХТОН** [нем. и лат. Melancthon; наст. фам. Шварцердт (нем. Schwartzerd) ] Филипп (16.02.1497, Бреттен, Германия – 19.04.1560, Виттенберг, ныне Лютерштадт-Виттенберг, там же), нем. теолог, ученый-гуманист, педагог; профессор Виттенбергского ун-та (1518–1560); один из идейных вождей европ. *Реформации*, ближайший сподвижник М. Лютера, внесший значительный вклад в формирование догматического учения *лютеранства*.

**Происхождение и образование (1497–1518).** М. был старшим из 5 детей в семье Георга Шварцердта,



Ф. Меланхтон.  
1543 г.

Худож. Л. Кранах Старший  
(Уффици, Флоренция)

происходившего из Гейдельберга талантливому и известному оружейному мастеру, и Барбары Ройтер, дочери состоятельного торговца из Бреттена. Детство М. прошло в Бреттене, в доме деда по материнской линии И. Ройтера. Отец М. пережил тяжелое отравление в 1505 г. и после нескольких лет болезни скончался 27 окт. 1508 г.;





на юного М. большое впечатление произвели терпеливое перенесение отцом страданий и его твердая вера в Бога (см.: CR. Vol. 8. Col. 367; Vol. 10. Col. 256). В Бреттене М. начал заниматься с домашним учителем, И. Унгером. Вскоре после смерти отца и деда М., вероятно, в кон. 1508 г. (о датировке см.: *Scheible*. 1996. S. 47–48), его мать приняла решение отправить его с младшим братом в Пфорцхайм для продолжения обучения.

В Пфорцхайме М. посещал занятия в городской лат. школе (*Lateinschule*), занятиями в которой руководил приверженец новой гуманистической педагогики Г. Зимлер (ок. 1477–1536), а также начал брать частные уроки древнегреческого языка. В одно время с М. в школе Зимлера учились и другие талантливые юноши из окрестных городов, многие из которых впоследствии стали друзьями М., в т. ч. К. Гедион (ок. 1494–1552) и С. Гринер (Гриней; 1493–1541), ставшие крупными учеными-гуманистами и возглавившие реформационное движение в Базеле, а также Ф. Фридлиб (Иреник; 1495–1553), лютеран. проповедник и автор исторических трудов. М. жил в доме Э. Рейхлин, сестры выдающегося гебраиста и гуманиста И. Рейхлина (1455–1522). Весьма распространенное в лит-ре утверждение, что М. был внучатым племянником Рейхлина, т. к. сестра Рейхлина была женой его деда И. Ройтера (см., напр.: *Manschreck*. 1958. P. 31–32; *Maurer*. 1967. S. 14), не находит подтверждения в источниках. Вероятно, сестра Рейхлина действительно состояла в каких-то родственных отношениях с М. по линии Ройтеров, однако она не была женой его деда и родство было отдаленным (см.: *Scheible*. 2016. S. 13, 16; подробный анализ свидетельств см.: *Idem*. 1996. S. 41–47). Успехи М. в лат. и греч. языках и необычный для его лет интерес к классической лит-ре произвели большое впечатление на Рейхлина, приезжавшего в гости к сестре. Документальным свидетельством покровительства, которое Рейхлин стал оказывать юноше, является сохранившийся экземпляр греческой грамматики, в которую Рейхлин вклеил лист со своим гербом и дарственной надписью (факсимиле см.: *Idem*. 2016. S. 18; также см.: *Melanchthon Ph. SA. Bd. 7. Tl. 2. S. 7, 333–334*). Надпись датирована 15 марта 1509 г.; в ней впервые вместо нем.

фамильного имени было использовано греко-латинское имя «*Melanchthon*» (составлено из записанных в лат. транскрипции греч. переводов 2 слов, образующих нем. фамилию М.: «черный», нем. *schwartz*, греч. *μέλας*, и «земля», нем. *erdt*, греч. *χθών*), вероятно, изобретенное Рейхлином; т. о., М. получил своего рода «гуманистическое крещение». В Пфорцхайме М. вошел в круг последователей и единомышленников Рейхлина; он начал читать его сочинения; выучил и представил одну из его лат. комедий. Рейхлин подарил ему также издание лат. Библии (*Вульгаты*), которое М. хранил до конца жизни.

Вероятно, по побуждению Рейхлина, М. после окончания учебного года покинул Пфорцхайм и поступил в Гейдельбергский ун-т; 14 окт. 1509 г. его имя было внесено в университетский матрикул. За 2 года он прослушал курсы традиц. схоластической логики, риторики, физики и др. свободных искусств (см.: *Artes liberales*) и 10 июня 1511 г. получил степень бакалавра искусств (*baccalaureus artium in via antiqua*). В Гейдельберге М. жил в доме профессора теологии П. Шпангеля (ок. 1445–1512), к-рый был в теологии сторонником традиц. *томизма* и следовал линии теологов-августинцев, вносящих в учение *Фомы Аквинского* нек-рые элементы августинизма: *Эгидия Римского* (ок. 1243–1316) и *Фомы Страсбургского* († 1357). Оставаясь традиционалистом в теологии, Шпангель вместе с тем был сторонником гуманистической педагогики: он учился у Р. Агриколы (ок. 1443–1485), был хорошо знаком с И. фон Дальбергом (1445–1503), Я. Вимпфелингом (1450–1528) и др. нем. католич. гуманистами. Возможно, именно под влиянием Шпангеля у М. сформировалось нейтральное отношение к схоластической теологии, сохранявшееся до знакомства с идеями Лютера. В период обучения в Гейдельберге и позднее в Тюбингене М. не проявлял глубокого личного интереса к теологическим вопросам, однако считал сам по себе схоластический метод вполне уместным в теологии, выступая против схоластов лишь в той мере, в какой они являлись противниками гуманистической учености. Вероятно, в доме Шпангеля М. познакомился с Вимпфелингом; он посвятил ему небольшое хвалебное

стихотворение, к-рое является наиболее ранним из известных ныне сочинений М. (текст см.: CR. Vol. 20. Col. 765; *Melanchthon Ph. Suppl. Bd. 6. Tl. 1. S. 1–2*). Это стихотворение было опубликовано вместе с аналогичными по характеру стихами др. нем. гуманистов как приложение к сочинению Вимпфелинга «Защита схоластической и новой теологии» (*Contra turpem libellum Philomusi Defensio theologiae scholasticae et neotericorum*, 1510), направленно-му против радикального гуманиста Я. Лохера (1471–1528), который в поэтической форме высмеивал использование схоластического метода в теологии. Во время обучения в Гейдельберге у М. завязались дружеские отношения со многими студентами, впоследствии ставшими видными деятелями немецкой Реформации, в т. ч. с Т. Библиканом (1491–1554), Э. Шнейфом (1495–1558), Й. Бренцем (1499–1570) и др. (*Scheible*. 2016. S. 22–24).

В 1512 г., возможно из-за смерти Шпангеля, М. принял решение переехать в Тюбинген (о тюбингенском периоде жизни М. в целом см.: *Philipp Melanchthon in Südwestdeutschland*. 1997). Его имя было внесено в матрикул Тюбингенского университета 17 сент. 1512 г.; 11 дек. того же года была признана полученная им в Гейдельберге степень бакалавра искусств. Хотя формально в Тюбингене М. продолжал принадлежать к студентам, занимавшимся традиц. схоластической философией, т. е. *via antiqua*, он посещал и философские лекции сторонников *via moderna*, т. е. «новой схоластики», представители к-рой ориентировались на учение У. Оккама († 1347) и его последователей-номиналистов (см.: *Scheible*. 2013). После получения в 1514 г. степени магистра свободных искусств М. начал слушать лекции на фак-те теологии, однако теологической степени он в Тюбингене не получил. Из позднейших воспоминаний М. можно заключить, что лекции ведущего тюбингенского профессора-теолога этого времени Я. Лемпа († 1532), который следовал реалистическому скотистскому (по имени *Иоанна Дунса Скота*) направлению в схоластике, произвели на М. отрицательное впечатление; М. называл его «первым из пустых болтунов» (см.: *Melanchthon Ph. BW: Texte. Bd. 1. S. 354. N 171*) и насмешливо вспоминал, как тот пытался объяснить учение





о евхаристическом пресуществлении при помощи неких схем (Ibid. Bd. 10. S. 456. N 2780). Напротив, о теологе-номиналисте В. Штайнбахе (1454–1519), последователе влиятельного оккамиста Г. Буля († 1495) и издателя его сочинений, М. отзывался в посл. положительно, замечая, что тот «усердно читал Священное Писание и [сочинения] Августина, поэтому смог распознать многие ошибки в сочинениях Фома [Аквинского], [Иоанна Дунса] Скота и других подобных, а также довольно свободно преподавал на занятиях подлинное учение о благодати» (CR. Vol. 11. Col. 1026). Т. о., М. была ближе «прогрессивная» номиналистическая теология, однако глубоких теологических знаний в Тюбингенском ун-те он не приобрел (подробнее см.: *Feld*. 1997).

Собственные научные интересы М. в это время лежали исключительно в области гуманистической учености (ср.: *Scheible*. 2016. S. 26). Так, М. в совершенстве овладел греч. и евр. языками; он работал корректором у книгоиздателя Т. Аншельма, публиковавшего сочинения нем. гуманистов, а также написал предисловия к неск. изданиям (см.: *Melanchthon Ph. BW: Texte*. Bd. 1. S. 38–39. N 3; S. 44. N 6). Вместе с переехавшим в Тюбинген Зимлером М. читал в оригинале философские трактаты *Аристотеля*; у него возник план совместно с друзьями-гуманистами под рук. Рейхлина подготовить нем. издание греч. собрания сочинений Аристотеля, однако замысел остался нереализованным. Одним из ближайших друзей М. в Тюбингене стал И. Эколампадий (1482–1531), вместе с к-рым М. изучал древнегреч. авторов, в т. ч. Платона, а также занимался математикой и астрономией. В 1515 г. Эколампадий переехал в Базель, где стал одним из помощников *Эразма Роттердамского* († 1536), а позднее возглавил реформационное движение в этом городе. Несмотря на нек-рые богословские разногласия, Эколампадий продолжал поддерживать дружеские отношения и переписку с М. до конца жизни. Вероятно, именно от Эколампадия о М. впервые узнал Эразм Роттердамский. Из Базеля Эколампадий прислал М. экземпляр изданного посмертно в 1515 г. соч. «О диалектическом исследовании» (*De inventione dialectica*) Р. Агриколы, знакомство с к-рым оказало зна-

чительное влияние на формирование у М. убеждения в том, что в науках и в теологии следует пользоваться не только традиц. схоластическим логико-понятийным способом рассуждения, но и гуманистической диалектикой, т. е. искусством выбирать наиболее вероятное решение некоего вопроса посредством логико-риторических рассуждений.

Во время обострившегося в сер. 10-х гг. XVI в. т. н. спора о евр. книгах между Рейхлином и нек-рыми католич. теологами, призывавшими уничтожить все враждебные христ. вере иудейские и каббалистические сочинения, М. занял сторону Рейхлина, к-рый отстаивал право ученых-гуманистов изучать евр. трактаты и сам широко использовал их в сочинениях. М. участвовал в подготовке сборника писем гуманистов, выступивших в поддержку Рейхлина, который был опубликован в Тюбингене Аншельмом под названием «Письма известных людей» (*Clagorum virorum epistolae*, 1514). Для сборника М. написал краткое предисловие гуманистического характера, содержащее общие рассуждения о письме как лит. жанре (см.: *Melanchthon Ph. BW: Texte*. Bd. 1. S. 35–36. N 1). М. упоминается в числе других гуманистов в выпущенном в защиту Рейхлина сатирическом соч. «Письма темных людей» (*Epistolae obscurorum virorum*, 1515; см.: CR. Vol. 10. Col. 475). Однако, несмотря на близость к Рейхлину, М. не разделял увлечения последнего каббалистикой, пифагореизмом и платонизмом, предпочитая ориентироваться в философии и в науках на традиц. аристотелизм.

В марте 1516 г. М. издал с собственным весьма содержательным предисловием (текст см.: *Melanchthon Ph. BW: Texte*. Bd. 1. S. 45–51. N 7) собрание сочинений рим. поэта-комедиографа Публия Теренция Афры (II в. до Р. Х.). С т. зр. научной ценности издание М. не было чем-то исключительным, поскольку источником текстов Теренция для М. были не рукописи, а итал. издание, выпущенное в 1505 г. во Флоренции. Однако подготовка к публикации лат. классика позволила М. формально стать полноправным членом круга нем. гуманистов. Традиционно считалось, что после знакомства с изданием М. Эразм Роттердамский включил в текст своих «Примечаний к Новому Завету» (*Annotationes in Novum Tes-*

*tamentum*) восторженный отзыв о М. как о подающем большие надежды гуманисте (см.: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*. Ser. 6. Leiden, 2009. Vol. 9. P. 404–406). Одной из возможных причин появления этого отзыва считается наличие почтительного упоминания об Эразме и ссылки на его авторитет в предисловии М. Однако эта интерпретация сталкивается с хронологическими сложностями: печать «Комментария...» Эразма была завершена к 1 марта 1516 г., а издание М. также датировано мартом. Т. о., либо Эразм получил от М. некий предварительный рукописный вариант текста издания, ставший основой для его суждения, либо он при написании своего отзыва опирался не на издание сочинений Теренция, а на мнения о М. Рейхлина, Эколампадия и др. известных ему гуманистов (см.: *Scheible*. 1996. S. 173–174). М. в знак благодарности посвятил Эразму греч. стихотворение (см.: *Melanchthon Ph. Suppl. Bd. 6. Tl. 1. S. 20–21*).

На фак-те искусств Тюбингенского ун-та М. преподавал диалектику, риторику, а также лат., греч. и евр. языки. В 1518 г. была издана составленная им грамматика древнегреч. языка (предисловие и послесловие М. см.: *Idem*. BW: Texte. Bd. 1. S. 62–65. N 16–17); написанные в Тюбингене руководства по диалектике и риторике были опубликованы в дополненном виде уже после того, как М. покинул этот город, в 1519–1520 гг. (*Scheible*. 2016. S. 31). Общий взгляд на принципы организации университетского образовательного процесса М. выразил в речи «О свободных искусствах» (*De artibus liberalibus*; текст см.: CR. Vol. 11. Col. 5–14; также ср.: *Melanchthon Ph. BW: Texte*. Bd. 1. S. 65–66. N 18); традиционное для гуманистов восхваление диалектики соединяется в речи с подчеркиванием значения изучения математики, в к-ром заметно влияние идей Рейхлина; к средневековым 7 свободным искусствам М. предлагал добавить еще 2: поэзию и историю (см.: *Scheible*. 2016. S. 31–33).

**Первые годы в Виттенберге: от католического гуманизма к лютеранству (1518–1521).** В 1518 г. курфюрст Саксонский Фридрих III Мудрый (1463–1525) распорядился с целью повышения уровня подготовки студентов расширить число преподаваемых на фак-те искусств





Виттенбергского ун-та предметов и пригласить несколько новых профессоров. Курфюрст желал, чтобы место преподавателя греческого языка и литературы занял Рейхлин, однако тот отказался, порекомендовав вместо себя М. (подробнее см.: *Hannemann*. 1955; ср.: *Scheible*. 2016. S. 38). Назначение М. первоначально было настроено воспринято виттенбергскими профессорами, в т. ч. и Лютером, который не знал М. и желал, чтобы должность преподавателя досталась лейпцигскому гуманисту П. Мозеллану (1493–1524). М. прибыл в Виттенберг 25 авг. 1518 г. В присутствии значительного числа профессоров и студентов 28 авг. 1518 г. он выступил в ун-те с инаугурационной речью «О необходимых исправлениях в обучении юношества» (*De corrigendis adolescentiae studiis*; текст см.: CR. Vol. 11. Col. 15–25; *Melanchthon Ph. SA. Bd. 3. S. 29–42*; также ср.: *Гаеврюшенко*. 1984. С. 121–122; *Scheible*. 2016. S. 39–40), которая по содержанию перекликалась с аналогичной тюбингенской речью. Во вступительном историческом экскурсе М. противопоставлял раннее средневековье (см. *Каролингское возрождение*), когда христианский Запад смог познакомиться в оригиналах и переводах с достижениями греческой теологии, философии, наук, литературы, и позднее средневековье, когда под влиянием схоластики изучение греческого языка почти прекратилось, а вместо оригинальных сочинений греческих философов повсеместно использовались темные и полные ошибок латинские переводы, что оказывало крайне негативное влияние на состояние философии, наук и теологии. Для гуманистического исправления образования М. считал необходимым возвращение к глубокому изучению греч. языка, а также греч. античной и христ. культуры и науки. М. настаивал на наличии прямой связи между отсутствием правильного классического образования и тем интеллектуальным и нравственным упадком, к-рый, по его мнению, наблюдался на исходе средневековья и в католич. Церкви, и в общественной жизни, и в ун-тах. Согласно М., именно забвение подлинных гуманистических наук привело к тому, что в религ. сфере истинная вера и христ. благочестие оказались замещены «обрядами, человеческими преданиями, уставами,

декретами, главами, дополнениями и глоссами новейших писателей» (*Melanchthon Ph. SA. Bd. 3. S. 33*). В речи М. ярко выразилась ориентация на принципы христ. гуманизма, в качестве вождя к-рого в это время выступал Эразм Роттердамский; подобно Эразму, М. видел в реформе наук средство для улучшения человека, реформирования общественных институтов и католич. Церкви. Для исправления теологии, согласно М., требуется исследование ее истории и знание первоисточников, т. е. Свящ. Писания и сочинений древних отцов Церкви, а для глубокого изучения и понимания этих источников необходимо в совершенстве овладеть древними «библейскими» языками: еврейским, греческим и латинским. Речь М. произвела положительное впечатление на Лютера, который дал ей высокую оценку в письме секретарю курфюрста Фридриха Г. Спалатину (1484–1545); осторожное отношение Лютера к М. сменялось уважением к его научным талантам и гуманистическим убеждениям (см.: *Luther M. WA: BW. Bd. 1. S. 192, 196, 203*). С сент. 1518 г. М. начал читать лекции в университете; в 1518–1519 учебном году он преподавал греческий язык, а также комментировал с филологической т. зр. сочинения античных классиков (Гомера, Плутарха, Пиндара и др.) и книги НЗ (Послание ап. Павла к Титу и, возможно, Послание Иакова).

С первых месяцев пребывания в Виттенберге М. проявлял значительный интерес к получавшим в это время все более широкий резонанс религ. идеям Лютера, с которым у него вскоре сложились доверительные и дружеские отношения. Однако усвоение М. основных принципов богословия Лютера происходило постепенно и медленно. До знакомства с Лютером М. не имел сформировавшейся теологической позиции; в религ. области он ориентировался на общее для католич. гуманистов представление о том, что христианство нуждается в очищении от искаживших его изначальное религиозно-нравственное содержание схоластических абстрактных рассуждений, а также от многочисленных обрядов и суеверий. Хотя гуманистическая позиция позволяла М. понять и принять реформационные установки Лютера, первоначально он был склонен рассматривать их как

продолжение той умеренной программы внутреннего исправления церковной и религ. жизни, которая была обозначена в сочинениях Эразма Роттердамского и др. гуманистов. В 1518–1519 гг. в частной переписке и предисловиях к неск. изданиям М. прямо причислял Лютера к кругу гуманистов, ставя его имя после имен Эразма Роттердамского и Рейхлина и тем самым помещая его деятельность в более широкий контекст просветительских и морализаторских устремлений гуманистов (см., напр.: CR. Vol. 1. Col. 71–72, 75). В это время и сам Лютер не возражал против такой интерпретации; он видел в М. важного союзника и посредника, к-рый пользовался уважением среди гуманистов и в силу этого мог убедить их в правильности и необходимости той критики, к-рой Лютер подвергал учение и практику католич. Церкви. Однако уже к кон. 1519 г. в ходе полемики с католич. теологами и офиц. представителями католич. Церкви Лютер занял позицию, неприемлемую для большинства католич. гуманистов: он все более склонялся к отвержению самого принципа церковной власти папы Римского и к замене его на принцип наличия лишь одного безусловного вероучительного авторитета — Свящ. Писания. Именно в этот переходный период М. интенсивно знакомился с богословским учением Лютера; признание истинности религиозных воззрений Лютера постепенно вело М. к пересмотру его отношения к гуманизму как к мировоззрению и к его конкретным носителям. Т. о., от общих представлений о необходимости исправления религиозной жизни М. двигался к убеждению в истинности конкретного направления церковных реформ, предложенного Лютером. Однако принципиальное отличие религиозных путей М. и Лютера состояло в том, что для Лютера исповедуемые им богословские принципы являлись результатами долгого и сложного внутреннего развития, мучительной экзистенциальной борьбы и ответственного личного выбора. Напротив, М., изначально подходивший к христ. вере как гуманист, рационалист и моралист, сохранил этот подход и после принятия богословия Лютера. Для М. учение Лютера стало религ. теорией, наиболее удачно объяснявшей Свящ. Писание и освобождающей его от тех «искажаю-



щих» толкований, к-рые были даны в схоластике (подробный анализ см.: *Sperl*. 1959; *Maurer*. 1967–1969).

Важное значение для рецепции М. идей Лютера имел проходивший с 27 июня по 15 июля 1519 г. Лейпцигский диспут, в ходе к-рого полемику с католич. теологом И. Экком (1486–1543) вели ведущие виттенбергские теологи — Лютер и А. Карлштадт (1486–1541). М. сопровождал Лютера в поездке в Лейпциг и внимательно наблюдал за ходом дискуссии, хотя лично не принимал в ней участия. Общие впечатления от диспута, а также последовательное изложение его хода и идейного содержания М. представил в письме Эколампадию (текст см.: *Melanchthon Ph. BW: Texte*. Bd. 1. S. 132–141. N 59), к-рое вскоре оказалось опубликовано и стало известно в т. ч. и Экку. В изданном вскоре памфлете «Оправдание Экка относительно того, что ложно приписал ему в рассуждении о Лейпцигском диспуте Филипп Меланхтон, Виттенбергский учитель грамматики» (*Excusatio Eckii ad ea, quae falso sibi Philippus Melanchthon grammaticus Wittenbergensis super theologica disputatione Lipsica adscripsit*, 1519; текст см.: *CR*. Vol. 1. Col. 97–103) Экк упрекал Меланхтона в том, что тот, не будучи теологом, выносит суждения о теологических предметах и сам назначает себя судьей в богословском диспуте, а также указывал на его предвзятость, настаивая на том, что в изложении М. католич. позиция представлена неполно и искаженно, а виттенбергские теологи выставлены в выгодном свете, как победители. М. ответил Экку в небольшом соч. «Защита Филиппа Меланхтона против Иоанна Экка» (*Defensio Philippi Melanchthonis contra Iohannem Eckium*, 1519; текст см.: *Ibid.* Col. 108–118), к-рое тем самым стало его 1-м произведением, посвященным вопросам теологии и написанным в защиту идей Лютера. После разбора формальных упреков Экка М. в сочинении переходит к анализу богословского содержания диспута. Он отмечает, что по инициативе Экка одной из центральных тем диспута стал вопрос о папской власти в христ. Церкви. Позицию Лютера М. представляет кратко и в смягченной форме; по его словам, тот «почитает и защищает авторитет вселенского понтифика» и возражает лишь против католич. утвержде-

ния о том, что этот авторитет имеет божественное происхождение, т. е. не соглашается, что власть понтификов проистекает от Самого Христа, считая ее земным церковным установлением (см.: *Ibid.* Col. 113). В данном случае М. корректно передает отношение Лютера к власти папы Римского, которое в этот период еще не было однозначно отрицательным; в 1519–1520 гг. Лютер еще надеялся, что папский престол прислушается к его аргументам и выступит в его поддержку, поэтому, если и критиковал институт папства, то весьма осторожно и с оговорками. Однако для М. принципиальное значение имел не вопрос о природе папской власти, а более общий богословский вопрос о том, какой критерий является определяющим при решении спорных религ. проблем, т. е., что следует считать высшим и непререкаемым авторитетом в вопросах веры. Т. к. Экк для обоснования божественного происхождения папской власти в Церкви ссылался на мнения отцов Церкви, церковных Соборов и Римских епископов, Лютер, а вслед за ним и М. отвергали наличие у любой из этих инстанций безусловного вероучительного авторитета и развивали учение о том, что таким авторитетом в Церкви обладает только Свящ. Писание. М. подчеркивал, что отцы Церкви могут толковать Свящ. Писание по-разному, противоречить друг другу, впадать в ошибки, поэтому следует не Свящ. Писание проверять их суждениями, но, наоборот, их суждения принимать лишь тогда, когда они подтверждаются авторитетом Свящ. Писания. По утверждению М., смысл Свящ. Писания может всегда быть уяснен из самого текста, без привлечения каких-то посторонних толкований: «Есть некий единственный и простой смысл Писания, потому и небесная истина является простейшей, а находить ее следует, соотнося друг с другом [изречения] Писания и опираясь на способ изложения и внутреннюю связь речи» (*Ibid.* Col. 113–114). Т. о., хотя М. в ответе Экку и показывал на конкретных примерах, что в пользу утверждений Лютера можно привести не меньше мнений отцов Церкви, чем в пользу отстаиваемых Экком положений, он решительно отказался считать сочинения отцов Церкви равными по авторитету Свящ. Писанию и принял концепцию «sola

scriptura», т. е. представление о Свящ. Писании как о единственном безошибочном источнике вероучения: «Есть одно Писание небесного Духа, чистое и во всем истинное, которое называют каноническим» (*Ibid.* Col. 115).

17 сент. 1519 г. М. провел в Виттенберге богословский диспут, по результатам к-рого ему была присвоена степень библейского бакалавра. Тезисы (текст см.: *Melanchthon Ph. SA. Bd. 1. S. 23–25*), которые М. защищал в ходе диспута (неизвестно, были ли они написаны самим М., однако он в любом случае был согласен с их содержанием), тесно связаны с основными темами Лейпцигского диспута. В тезисах 1-й группы (возможно, составленных Лютером) излагаются основные идеи учения Лютера о спасении и об оправдании: 1) закон предписывает человеку любить Бога, однако падшая природа человека не может исполнить это предписание, поэтому закон не оправдывает человека, но лишь производит в человеке страх Бога и ненависть к Богу (*Ibid.* S. 24. N 1–8); 2) истинная праведность — это праведность Христа, к-рая вменяется верующим как благодатный дар (*Ibid.* N 9–11); 3) ни воля, ни разум не могут своими силами приобрести спасительную веру, т. к. вера возникает лишь тогда, когда любовь начинает влечь волю к объекту веры, причем эта любовь есть дар Бога, а не доброе дело человека (*Ibid.* N 12–15). Тезисы 2-й группы содержат изложение представления о Свящ. Писании как об авторитетном источнике христианского вероучения, а также некоторые следствия из этого представления. Уже принятый М. ранее в общем виде принцип «sola scriptura» в тезисах получает конкретное наполнение. Согласно формулировке М., «для католика не является необходимым веровать в какие-либо иные положения, помимо тех, о которых свидетельствует Писание» (*Ibid.* N 16), вслед чего «авторитет Соборов ниже авторитета Писания» (*Ibid.* N 17). Руководствуясь этим общим принципом, М. заявлял, что не веровать в «печать» (*characterem*; речь идет о сформировавшемся в эпоху схоластики католич. учении о неизгладимой печати, которую человек получает в таинствах *Крещения и Священства*), в евхаристическое пресуществление и др. подобные религ. концепции — это не



«преступление ереси», поскольку в Свящ. Писании нет учения об этих предметах (Ibid. S. 25. N 18).

Получение степени библейского бакалавра дало М. право читать лекции по Свящ. Писанию на теологическом фак-те Виттенбергского ун-та. В отличие от лекций на философском фак-те эти лекции имели уже не филологический, а экзегетический характер. В 1519/20 уч. г. М. комментировал для студентов Евангелие от Матфея, а в 1520/21 уч. г. — Послание к Римлянам ап. Павла. Под влиянием богословских идей Лютера и собственной экзегетической работы с текстами Свящ. Писания М. в 1519–1520 гг. постепенно пересматривал прежнее гуманистическое представление о том, что знание истинной философии, т. е. оригинальных трудов Аристотеля и др. греч. и лат. языческих философов, может быть полезным для теолога, и формулировал программу нового, евангелического гуманизма. Поскольку в свете принципа «*sola scriptura*» задачей всякого христианина, и в особенности теолога, было объявлено изучение Свящ. Писания, наиболее важными стали считаться подготавливающие к этому изучению науки (т. е. грамматика, риторика, диалектика, а также углубленные курсы библейских языков), а центральное место на фак-те теологии заняла библейская экзегетика. Яркое теоретическое обоснование ориентации всего учебного процесса на Свящ. Писание, и прежде всего на учение Посланий ап. Павла в интерпретации Лютера, М. предложил в речи, произнесенной в присутствии курфюрста Фридриха и советника имп. Карла V (1519–1556) X. Бруннера на торжественном акте 25 янв. 1520 г., в день памяти ап. Павла, считавшегося небесным покровителем теологического фак-та Виттенбергского ун-та (текст см.: *Melanchthon Ph. SA. Bd. 1. S. 27–43*). Рассуждая о спасительном значении христ. учения, изложенного в Посланиях ап. Павла, М. явным образом противопоставляет это истинное учение уже не только схоластике, но и философии в целом, отказывается от гуманистического представления о том, что античные философы могут быть учителями мудрости и нравственности. По словам М., «целиком заблуждаются те, кто думают, что сочинения философов дают основания для надлежащей христианской жизни», поскольку

ку «только христианское учение способно возвышать и вдохновлять души» (Ibid. S. 34).

В 1520 г. активизировался процесс против Лютера в Риме; необходимость вести обширную полемику и переписку заставила Лютера отказаться от регулярного чтения лекций в университете, вследствие чего М. стал читать основной курс экзегезы НЗ. Конспекты лекций по Посланию к Римлянам ап. Павла, к-рые М. читал в 1520–1521 гг., не сохранились (см., однако, нек-рые мат-лы: CR. Vol. 21. Col. 11–60), однако о том, что М. к этому времени полностью присоединился к учению Лютера во всех принципиальных богословских вопросах, свидетельствуют его сочинения этого периода. Так, предложенные М. для обсуждения студентам 3 авг. 1520 г. тезисы фактически являются кратким сводом богословских идей Лютера (текст см.: *Melanchthon Ph. SA. Bd. 1. S. 54–55*). Основная группа тезисов посвящена изложению учения об оправдании одной только верой (*sola fide*). Согласно М., «начало оправданию полагается верой» (Ibid. S. 54. N 1). Уточняя отношение веры к любви, М. подчеркивает, что «любовь есть дело веры» (Ibid. N 2), поэтому любовь не предшествует вере, но «с необходимостью следует за верой» (Ibid. N 5). Вера и любовь не свойственны человеку по природе, они являются «делами Божиими» (*Dei opera* — Ibid. S. 55. N 6). Поскольку человек оправдывается верой, никакое человеческое дело не может быть признано заслугой человека перед Богом; напротив, все дела, совершенные вне веры и благодати, пусть даже внешне выглядящие как добродетели, «поистине суть грехи» (Ibid. N 14–15). В прочих тезисах М. развивает другие темы классического лютеран. богословия. Поскольку христианство есть учение о даре благодати, оно предоставляет человеку «покой» совести и «свободу», не требуя от него взамен никаких жертв (Ibid. N 7). На этом основании М. вслед за Лютером отвергает необходимость принесения Богу удовлетворения за грех (*satisfactio*) после покаяния, а также объявляет неверным католическое представление о мессе как о жертве (Ibid. N 8–10). Вводя новое представление о смысле церковных таинств, М. подчеркивает, что они суть лишь «таинственные знаки» (*sacramentale*

*signum*), посредством к-рых «Господь свидетельствует об уже дарованном человеку отпущении грехов» (Ibid. N 13). Наконец, эксплицитно отвергается и представление о божественном происхождении папской власти: «Поскольку ключи равным образом даны всем христианам, основанием примата Петра не может быть божественное право» (Ibid. N 16).

В нач. окт. 1520 г. в Виттенберге была получена булла «*Exsurge Domine*», в к-рой папа Римский Лев X (1513–1521) осуждал признанные еретическими тезисы Лютера и под угрозой отлучения от католич. Церкви в последний раз призывал его принести покаяние. О реакции М. на буллу известно из его письма Спалатину, в к-ром М. просил оказывать Лютеру любую необходимую поддержку и в восторженных выражениях заявлял о своей преданности Л. и о преклонении перед ним: «Мне кажется, что Мартин исполнен некоего духа... так что я дерзнул бы предпochть одного этого человека не только всем людям нашего века, но и всем людям всех веков и всех времен, даже Августину, Иерониму и [Григорию] Назианзину» (*Melanchthon Ph. BW: Texte. Bd. 1. S. 233–234. N 109*). Вероятно, следуя указаниям Лютера, М. в нач. дек. 1520 г. вывесил объявление о планируемом сожжении буллы «*Exsurge Domine*», приглашавшее преподавателей и студентов Виттенбергского ун-та принять участие в этом символическом акте (текст см.: *Luther M. WA. Bd. 7. S. 183*). Как это объявление, так и присутствие М. при сожжении буллы 10 дек. 1520 г. свидетельствуют о полной поддержке им избранной Лютером стратегии неповиновения папе Римскому и его готовности вслед за Лютером отделиться от католич. Церкви.

С решительной и твердой апологией богословских и церковных воззрений Лютера М. выступил в 2 сочинениях, опубликованных в 1-й пол. 1521 г. и прямо адресованных враждебным к лютеран. идеям католич. теологам. Изданная под псевдонимом Дидим Фавентин «Речь против Фомы Плацентина в защиту теолога Мартина Лютера» (*Didymi Faventini adversus Thomam Placentinum pro Martino Luthero theologo oratio*; текст см.: *Melanchthon Ph. SA. Bd. 1. S. 56–140*) была ответом на опубликованное в Риме сочинение доминиканского монаха и теолога Т. Радино



(1490–1527) «Речь к князьям и народам Германии против Мартина Лютера» (*Oratio ad principes et populos Germaniae in Martinum Lutetum*; текст см.: CR. Vol. 1. Col. 212–262). Написанное в гуманистическом стиле с обилием риторических украшений сочинение имело значительный успех у образованных современников М. Основными темами речи являются: 1) противопоставление схоластической теологии и мирской философии евангельскому учению; 2) рассмотрение и опровержение теории божественного происхождения папской власти, а также критика самого института папства; 3) оправдание выступления Лютера против индульгенций и разбор связанных с этой темой представлений о покаянии. В законченном в июне 1521 г. соч. «Апология в защиту Лютера против неистового постановления парижских теологов» (*Adversus furiosum Parrisiensium Theologorum decretum pro Lulhero apologia*; текст см.: *Melanchthon Ph. SA. Bd. 1. S. 141–162*) М. дал ответ на изданное теологами Парижского ун-та 15 апр. 1521 г. заключение, в к-ром осуждались отдельные положения учения Лютера (текст см.: CR. Vol. 1. Col. 366–388).

**«Общие места» (1521).** Наиболее важным итогом богословской и экзегетической работы, к-рую М. вел в 1519–1521 гг., стало соч. «Общие места для теологических рассуждений, или Теологические образцы» (*Loci communes rerum theologiarum seu hypotyposes theologicae*), получившее известность под кратким названием «Общие места». Печать 1-го издания осуществлялась поэтапно с авг. по дек. 1521 г. (текст см.: *Melanchthon Ph. SA. Bd. 2. Tl. 1. S. 1–163*; CR. Vol. 21. Col. 59–228).

Используемый в сочинении метод «общих мест» восходит к аристотелевской риторике; при его разработке М. опирался на идеи Р. Агриколы и Эразма Роттердамского. По представлению М., «место» (лат. *locus*, перевод используемого Аристотелем в логике и риторике греч. *τόπος*) — это некое фундаментальное для рассуждения понятие, базовая тема. Раскрытие наиболее существенных аспектов этой темы создает «общие места», т. е. устойчивый набор взаимосвязанных положений, к-рые принимаются аксиоматически и на основе к-рых далее рассматриваются все частные вопросы и проблемы. Т. о.,

М. предполагал на основе Свящ. Писания построить систему фундаментальных богословских истин. В предисловии к сочинению М. отмечал, что попытки представить христ. вероучение в систематическом виде предпринимались и ранее, указывая в качестве наиболее выдающихся примеров «Сентенции» *Петра Ломбардского* (XII в.) на Западе и «Точное изложение православной веры» прп. *Иоанна Дамаскина* (VII–VIII вв.) на Востоке. Однако, по мнению М., даже эти выдающиеся попытки оказались не вполне удачными, т. к. прп. Иоанн Дамаскин чрезмерно увлекся философским обоснованием догматов, а Петр Ломбардский опирался не на учение Свящ. Писания, а на многочисленные мнения отцов Церкви (см.: *Melanchthon Ph. SA. Bd. 2. Tl. 1. S. 5*). М. предлагал собственный список «мест», т. е. тем, к-рые должны быть раскрыты в фундаментальной богословской сумме: Бог, единство, троичность, творение, человек и его способности (*vires*), грех, результат греха и пороки, наказания, закон, обетования, восстановление (*instauratio*) через Христа, благодать, результат благодати, вера, надежда, любовь, предопределение, таинственные знаки, общественное положение человека, мирская власть (*magistratus*), епископская власть, осуждение, блаженство (*Ibidem*). Уже этот список тем демонстрирует, что М. рассматривал христ. вероучение в антропологической и сотериологической перспективах. Более того, в 1-м издании «Общих мест» М. сознательно отказался от рассмотрения вопросов общей теологии (т. е. учения о Св. Троице и творении) и христологии. Замечая, что «тайнства божества нам следует скорее почитать, чем исследовать», М. подчеркивал бесплодность абстрактного богословия, к-рым усердно занимались схоластики, и настаивал, что христианину следует искать знание не о Боге Самом по Себе, но об отношении Бога к человеку и о собственной природе. Это убеждение М. сформулировал в виде краткой максимы, в посл. получившей большую известность: «Знать Христа — значит знать Его благодатные дары (*beneficia*)» (*Ibid. S. 6–7*). Взяв за образец рассуждения ап. Павла в Послании к Римлянам, М. настаивал, что все действительно необходимое всякому христианину богословское знание относится к области учения

о «законе, грехе и благодати», поэтому «только от этих мест зависит познание Христа» (*Ibid. S. 7*). В посл. под влиянием многочисленных споров с оппонентами лютеранства М. пересмотрел столь резкое отвержение теоретического богословия и ввел в «Общие места» разделы, посвященные общей теологии и христологии, что сделало трактат гораздо более похожим на предшествующие и последующие систематические богословские своды (см.: *Meijering. 1983. P. 4–18*).

С т. зр. вероучительного содержания 1-е издание соч. «Общие места» сильно зависит от богословия Лютера. Используя при трактовке отдельных тем собственные аргументы, М. вместе с тем ни в чем не уклонялся от заданного Лютером магистрального направления, хотя иногда оставял без внимания нек-рые важные для Лютера темы и акцентировал другие, еще не получившие к этому времени подробного и однозначного раскрытия в трудах Лютера (общий историко-богословский анализ см.: *Mauer. 1969. Bd. 2. S. 230–414*; также см.: *Bizer. 1964. S. 34–85*; *Brüls. 1975. S. 35–75*). Изложение христ. учения М. начинает с рассмотрения вопроса о наличии у человека свободной воли, на к-рый он дает отрицательный ответ, занимая позицию строгого детерминизма: «Если соотносить человеческую волю с предопределением, то окажется, что ни во внешних, ни во внутренних делах нет никакой свободы, но все происходит по божественному определению» (*Melanchthon Ph. SA. Bd. 2. Tl. 1. S. 17*). Признавая наличие у человека некой субъективной свободы во «внешних делах» (*opera externa*), т. е. возможности спонтанного выбора совершения или несвершения неких поступков, М. отрицает внутреннюю свободу воли, т. к. последняя не может желать чего-то сама по себе, но всегда подчиняется возникающим в ней без ее желания побуждениям, или аффектам (*Ibidem*). В учении об аффектах М. исходит из жесткого дуализма разума и воли: разум может лишь познавать должное, но не может управлять волей; воля, согласно М., всегда неразумна и всегда есть некая совокупность противоборствующих стремлений (аффектов), управлять которыми сам человек не может. Хотя учение об аффектах выражено на философском языке и имеет ряд параллелей в предшествующей



схоластической традиции (подробнее см.: *Zur Mühlen*. 1992; *Idem*. 1996; также см.: *Maurer*. 1969. Bd. 2. S. 244–261), его действительным источником является Послание к Римлянам ап. Павла в лат. переводе Эразма Роттердамского, выбравшего лат. слово *affectus* для передачи греческого слова *φρόνημα* (см.: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*. Ser. 6. Amst., 2004. Vol. 3. P. 92). В редакции М. соответствующий отрывок получил следующий вид: «Те, кто следуют плоти, движимы аффектом (*affectant*) к тому, что свойственно плоти, а те, кто следуют духу, движимы аффектом к тому, что свойственно духу. Аффект плоти есть смерть, а аффект духа — жизнь и мир. Аффект плоти есть вражда против Бога, ибо он не покоряется и не может покориться закону Божию» (ср.: Рим 8. 5–7; см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 2. Tl. 1. S. 28–29). Т. о., человеческая природа как таковая оказалась сведена к «аффекту плоти», т. е. к плотским стремлениям, над к-рыми человек не имеет власти. Напротив, «аффект духа», согласно М., это не действие духовно-разумного начала человеческой природы, но внешнее спасительное воздействие на человека «движений и побуждений» Духа Божия, Которого М. прямо отождествляет со Св. Духом, понимая буквально высказывания ап. Павла о том, что Дух Божий «вселяется» в человека и начинает «жить» в нем (см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 2. Tl. 1. S. 28; ср.: Рим 8. 9).

Поскольку М. не рассматривает специально состояние человека до грехопадения, в его рассуждениях изначальная сотворенная Богом природа человека оказывается отождествлена с фактической природой человека после грехопадения. Вслед такого отождествления М. не ставит и не решает вопроса о природе греха Адама, фактически возлагая вину за этот грех на предопределение Бога. Из рассуждений М. следует, что Адам не грешил лишь из-за того, что Бог «соприсутствовал ему Своим Духом, Который подвигал человека к правильным поступкам» (*Melanchthon Ph.* SA. Bd. 2. Tl. 1. S. 18). Отвергая наличие у человека свободы воли, М. не связывает грех Адама со свободным противопоставлением собственной воли человека воле Бога, но объясняет его внешним образом, как утрату человеком по необъясненной причине «Духа Бо-

жия». Оставленная без этого Духа человеческая природа сразу оказывается во власти противоборствующих аффектов; т. о., фактически признается, что сама по себе сотворенная Богом природа человека изначально склонна к греху и лишь предохранялась от греха Духом Божиим. Поскольку все потомки Адама не получают Дух Божий, они влекутся к греху, имеют «дурное стремление» воли, «дурное движение сердца», противятся закону Божию и руководствуются лишь самолюбием и др. проистекающими из него порочными аффектами. Все это вместе и образует «родовой грех» (см. ст. *Грех первородный*), т. е. грех, с необходимостью присущий всякому человеку: «Все люди в силу самих своих природных стремлений (*per vires naturae*) поистине и всегда суть грешники и грешат» (Ibid. S. 22). Подчеркивая тотальную испорченность человека после грехопадения, М. вслед за Лютером утверждает, что любые добрые дела, совершаемые падшим человеком, являются «делами плоти». Поскольку они совершаются не Духом Божиим, а самим человеком, к-рым управляют плотские и греховные аффекты, они могут внешне выглядеть добродетелями, но по внутренней природе всегда являются не заслугами, а грехами (см.: Ibid. S. 38–40).

Рассуждая о значении закона, М. не ограничивается рассмотрением *Десяти заповедей*, но указывает на 3 вида закона: естественный, божественный и человеческий. Естественный закон должны исполнять все люди; М. сводит его к неск. положениям: 1) необходимо почитать Бога; 2) поскольку люди живут в едином обществе, они не должны причинять вред друг другу; 3) причиняющие вред ближним должны подвергаться наказаниям от законных властей; 4) жизненные блага должны распределяться без взаимных обид и с сохранением общественного мира (Ibid. S. 44–45). Божественный закон заключен в Десяти заповедях, сводимых к евангельским заповедям о любви к Богу и ближнему. Все прочие установления (в т. ч. церковное право, обряды, ритуалы, монашеские обеты и т. п.) М. относит к человеческим законам, к-рые имеют не обязывающий, а лишь рекомендательный характер. Общим для всех законов является то, что они дают человеку представление о должном, однако полное

следование закону и исполнение его для падшего человека оказывается невозможным.

Противопоставляя закону Евангелие, М. отмечает, что «закон указывает на грех, а Евангелие — на благодать; закон выявляет болезнь, а Евангелие предлагает исцеление» (Ibid. S. 66). Согласно М., ВЗ и НЗ противостоят друг другу не во временном и не в содержательном, а в смысловом отношении: во все времена и во всем Свящ. Писании обнаруживается закон, указывающий на грех, и благодать, к-рая в ВЗ имела вид обетования, а в НЗ стала «евангелием», т. е. благой вестью о спасении и об оправдании во Христе (Ibid. S. 67). Различая саму благодать (*gratia*) и благодатные дары (*dona*), М. предлагает под благодатью понимать благоволение Божие, обращенное на Иисуса Христа, а в Нем и через Него — на всех святых, т. е. на всех спасаемых христиан (Ibid. S. 86). Благодать тождественна отпущению грехов, т. е. выражаемому Богом намерению простить грехи всякому человеку, имеющему веру во Христа. Благодатными дарами М. считает действия «изливаемого в сердца Святого Духа», Который производит все добродетели, в т. ч. веру, надежду и любовь (Ibid. S. 86–87). Признавая веру действием в человеке Духа Божия, М. понимает ее прежде всего как уверенность (*fiducia*) в «милосердии Бога, обещанном через Христа» (Ibid. S. 92), т. е. в том, что «праведность Христа есть наша праведность, что принесенное Христом удовлетворение есть наша искупительная жертва, что воскресение Христа есть наше воскресение» (Ibid. S. 88). Эта вера является единственным источником оправдания; М. неск. раз повторяет в «Общих местах» фундаментальную для лютеранства формулу об «оправдании одной только верой» (*iustificat sola fides* — Ibid. S. 92, 123, 141), отмечая, что при оправдании Бог не учитывает «наши заслуги и наши дела, но только заслуги Христа» (Ibid. S. 123). Пребывание Св. Духа в человеке создает в душе устойчивое стремление к добродетелям. Рассуждая о значении Десяти заповедей для уже получивших оправдание верой христиан, М. настаивает, что свобода христианина — это «не свобода не исполнять закон, но свобода от всей души желать то, что требует закон». Оставаясь тем же по содержанию, закон из







внешнего предписания превращается во внутреннее руководство; поскольку Дух Божий соединяется с волей оправданного человека, сама эта воля становится «живым законом» (Ibid. S. 129). Христианин исполняет закон не из-за того, что он связан его повелениями или страшится объявленных в нем наказаний, но поскольку отраженная в законе воля Бога и воля спасенного человека всегда совпадают. Христиане не становятся сразу свободными от всех актуальных грехов, но получают освобождение от наказания за грехи. Актуальные грехи искореняются постепенно, по мере того как Дух Божий умерщвляет в человеке остатки плотских помышлений и желаний; средствами этого умерщвления являются нравственный закон, напоминающий человеку о воле Бога, и таинства.

В 1-м издании «Общих мест» М. интерпретирует таинства предельно символически, как установленные Богом особые знаки, подтверждающие евангельские обетования и укрепляющие веру. Согласно М., Христом в Евангелии были установлены 2 таких знака: крещение и «участие в трапезе Господней», т. е. Евхаристия (Ibid. S. 144). Крещение есть знак, указывающий на умерщвление ветхого человека и возрождение нового человека; поскольку умерщвление и возрождение являются не единичным актом, но длятся всю земную жизнь человека, принятое крещение служит постоянным напоминанием о переходе от греха к оправданию, от смерти к жизни. На этом основании М. объявляет избыточным выделение в качестве отдельного таинства покаяния, указывая, что с актом покаяния не связан особый знак, но совершающий такой акт человек возвращается в сознании к знаку крещения (см.: Ibid. S. 144–147, 149–151). Рассматривая практику исповеди, М. утверждает, что обязательным является личное исповедание грехов перед Богом и признание в тяжких грехах (преступлениях) перед людьми и Церковью; напротив, исповедь перед священником является лишь благочестивым установлением, так что любой христианин, если он чувствует такую необходимость, может приносить исповедь и получать свидетельство об отпущении грехов от любого другого христианина (см.: Ibid. S. 151–155). Темы Евхаристии М. касается

в 1-м издании «Общих мест» предельно кратко. Он отвергает представление о Евхаристии как о жертве, служащей отпущению грехов. Признавая, что в Евхаристии верующие вкушают Плоть и пьют Кровь Христа по слову Евангелия, М., однако, не касается вопроса о способе присутствия Христа в таинстве, ограничиваясь указанием на то, что Евхаристия установлена для того, чтобы «с достоверностью напоминать об обетовании Евангелия» и служит «утверждению веры» (Ibid. S. 156–157).

В заключительных разделах сочинения М. рассматривает тему надлежащего отношения христиан к светским и духовным властям, а также тему «соблазнов», т. е. возможных смущений, возникающих среди христиан из-за различного отношения к церковным установлениям и обрядам. В отношении к светской власти М. предлагает руководствоваться неск. базовыми правилами, основывающимися на учении Свящ. Писания: 1) если властитель повелевает нечто, противное Богу и божественному закону, ему не следует повиноваться (ср.: Деян 5. 29); 2) если властитель повелевает нечто, служащее общей пользе, ему надлежит безусловно повиноваться, руководствуясь не только страхом наказания, но и христ. совестью (ср.: Рим 13. 1–5); 3) если властитель повелевает нечто «тиранически», т. е. только по собственной прихоти, однако это не противоречит закону Божию, ему также следует повиноваться, проявляя христ. любовь и терпение; 4) тираническому властителю можно сопротивляться, однако «без насилия и без общественного возмущения»; приводя пример, М. замечает, что допустимо бежать из тюрьмы, если ты посажен в нее без вины, но недопустимо поднимать мятеж (*Melanchthon Ph. SA. Bd. 2. Tl. 1. S. 158–159*). Отвергая наличие у епископов некой особой «церковной власти», М. предлагает руководствоваться в отношении их повелений похожими правилами: 1) если епископ предписывает нечто на основании Свящ. Писания, ему надлежит оказывать повиновение как Самому Христу; 2) если епископ предписывает нечто, противоречащее Свящ. Писанию, ему не следует повиноваться; 3) если епископ устанавливает нечто, о чем не сказано в Свящ. Писании, к таким установлениям следует относиться как к че-

ловеческим обычаям, которые можно исполнять по любви, но можно и не исполнять, если они связывают христ. совесть (Ibid. S. 159–161). «Соблазн» М. понимает как оскорбление чужой веры или любви. С одной стороны, соблазном в смысле оскорбления веры он считает «все схоластическое учение», т. е. католич. представления о заслугах, об удовлетворении, об оправдании и т. п., а также основывающуюся на этом учении церковную практику. С др. стороны, соблазном в смысле оскорбления любви может являться упразднение обрядов, если оно осуществляется без надлежащей подготовки и объяснения верующим смысла евангельского учения. Признавая, что «божественному закону», т. е. учению Свящ. Писания, надлежит следовать даже в том случае, если это вводит кого-то в соблазн, М. вместе с тем допускает снисхождение к чужим слабостям в области человеческих установлений. Хотя в нек-рых случаях полезно демонстративно отказываться от следования обычаям и обрядам с целью показать их необязательность и избыточность, допустимо и противоположное поведение, т. е. основывающееся на требовании любви к ближнему терпеливое отношение к тем установлениям и обрядам, которые некоторым христианам по их немощи кажутся важными (Ibid. S. 161–163).

Уже через неск. месяцев после 1-й публикации в Виттенберге сочинение М. было перепечатано в неск. городах Германии и вскоре получило широкую известность. Отзывы большинства нем. гуманистов и сторонников церковных реформ были положительными; студенты и молодые теологи восхищались талантом М. как систематизатора и той смелостью, к-рую он проявил при пересмотре всей традиц. католич. систематической теологии. Высокую оценку труду М. дал и Лютер. Так, в соч. «О рабстве воли» (*De servo arbitrio, 1525*) он назвал труд М. «непобедимой книгой, которая... достойна не только бессмертия, но и включения в церковный канон» (см.: *Luther M. WA. Bd. 18. S. 601*). Даже в более поздний период, когда в «Общих местах» появились пространные богословские рассуждения, в которых М. иногда пересматривал радикальные положения учения Лютера, объясняя их в умеренном и традиционном для христ.





богословия смысле, Лютер не отказался от прежнего мнения и неоднократно подтверждал его. В «Застольных беседах» (Tischreden) сохранилось высказанное в кругу единомышленников суждение, датированное 40-ми гг. XVI в.; по словам Лютера, любой, желающий стать настоящим евангелическим теологом, должен прочесть и запомнить Библию и «Общие места», поскольку после Свящ. Писания нет книги лучше, чем «Общие места», так что, «если даже прочесть всех отцов Церкви и всех схоластов, они не сравнятся с этой книгой» (*Idem*. WA: TR. Bd. 5. S. 205. N 5511). В Виттенбергском ун-те и во мн. др. лютеран. учебных заведениях «Общие места» фактически стали неофиц. учебником систематической теологии, вслед. чего с их влиянием на лютеран. богословие и на взгляды лютеран. проповедников в XVI в. не может сравниться ни одно другое сочинение, кроме офиц. вероисповедных документов. Впосл. М. неоднократно возвращался к работе над «Общими местами» и выпускал новые издания. В них текст сочинения подвергался значительной переработке, в ходе которой расширялся круг рассматриваемых богословских вопросов и пересматривались нек-рые богословские принципы. Наиболее важными вследствие значительного числа изменений в тексте считаются издания 1535 г. (1-е изд. т. н. 2-го периода; текст см.: CR. Vol. 21. Col. 331–558) и 1543 г. (1-е изд. т. н. 3-го периода), а также последнее прижизненное издание, вышедшее в 1559 г. (текст см.: *Melanchthon*. Ph. SA. Bd. 2. Tl. 1. S. 164–352; Tl. 2. S. 353–780; CR. Vol. 21. Col. 561–1106). Сопоставление разных изданий соч. «Общие места» наглядно демонстрирует, каким образом менялись предлагаемые М. решения конкретных богословских проблем и его представления о нормативном содержании теологии.

**М. и Виттенбергская реформация (1521–1522).** Признавая необходимость реализации принципов новой лютеран. теологии на практике, М. стал активным участником и одним из лидеров т. н. Виттенбергской реформации — радикальных церковных реформ, проведенных в Виттенберге единомышленниками Лютера во время его вынужденного отсутствия в городе и пребывания в замке Вартбург с нач. мая 1521 г. по

нач. марта 1522 г. (публикация основных мат-лов с комментариями: *Müller*. 1911; общий обзор событий см.: *Neuser*. 1968. S. 114–213; *Bubenheimer*. 1973; *Kruse*. 2002. S. 279–390; *Kobler*. 2014. S. 17–31; также см. в ст. *Karlstadt* Андреас). В этот период и в Виттенберге, и за его пределами М. считался наиболее близким другом и доверенным лицом Лютера: он имел право распечатывать приходившие на имя Лютера письма и давать на них ответ (см.: *Maurer*. 1969. Bd. 2. S. 152–153); ему первому Лютер написал из Вартбурга (см.: *Melanchthon* Ph. BW: Texte. Bd. 1. S. 280–285. N 139); последующие письма Лютера М. были наиболее подробными и доверительными; он вместо Лютера читал в ун-те курс по экзегезе НЗ; его кандидатуру рассматривали в качестве возможной замены Лютеру в должности городского проповедника (последний замысел не был реализован во многом из-за нежелания М.). Поскольку М. не имел священного сана, он не мог быть непосредственным инициатором церковных реформ; в этой роли выступали гл. обр. приор мон-ря августинцев-еремитов в Виттенберге Г. Цвиллинг (1487–1558) и Карлштадт, в кон. июня 1521 г. вернувшийся в Виттенберг после недолгого пребывания в Дании. М. поддерживал реформационные инициативы с университетской кафедры, сообщал о них Лютеру, а также, по-видимому, передавал его советы и указания единомышленникам в Виттенберге. Проходившие летом 1521 г. споры вокруг целибата и монашеских обетов не вызвали особого интереса у М.; он лишь формально, полностью следуя Лютеру, выступал в поддержку связанных с этими вопросами реформационных идей. Однако к сент. 1521 г. на первый план в Виттенберге вышли споры о практике совершения мессы и религ. смысле Евхаристии; М. активно включился в них, выступив сторонником немедленного проведения радикальных реформ. В своих рассуждениях и поступках М. опирался на идеи Лютера, высказанные последним как в опубликованных ранее сочинениях, так и в личной переписке с М., где Лютер говорил о необходимости ввести причастие под двумя видами и отменить т. н. private мессы (см.: *Ibid*. S. 324–325. N 157), т. е. мессы, совершавшиеся одним священником без молящихся и воспри-

нимающиеся как некие жертвы, приносимые священником за поминаемых во время их совершения живых или усопших христиан. По-видимому, М. первым в Виттенберге отважился перейти от теоретических рассуждений к практике: в письме одного из студентов Виттенбергского ун-та сообщалось, что 29 сент. 1521 г. М. вместе со своими учениками принял причастие под двумя видами (см.: *Müller*. 1911. S. 17; кто из виттенбергских священников совершал эту мессу — неизвестно); впосл. эта практика повторялась (см.: *Kobler*. 2014. S. 20). Теоретическое обоснование евхаристических реформ М. дал в тезисах о мессе (текст см.: *Melanchthon* Ph. SA. Bd. 1. S. 163–167), представленных в Виттенбергском ун-те в нояб. 1521 г. Опираясь на общее представление о таинствах как о «знаках», посредством к-рых поддерживается и удостоверяется вера, М. делает ряд конкретных выводов, касающихся смысла Евхаристии и практики ее совершения. По его утверждению, «у мессы есть лишь одно применение — удостоверить сердечную веру» (*Ibid*. S. 164. N 21). Месса не может быть средством, оправдывающим человека перед Богом, не является она и жертвой, так как в ней ничего не предлагается Богу. К числу связанных с мессой злоупотреблений, к-рые должны быть устранены при поддержке властей, М. относит совершение мессы «за других людей, за плату, в качестве удовлетворения за грехи, в качестве доброго дела», а также совершение ее теми, кто не имеют правильного представления о Слове Божием и вере (*Ibid*. S. 166. N 50–51). Вместе с др. профессорами Виттенбергского ун-та М. поддерживал реформирование мессы, начатое некоторыми августинцами-еремитами во главе с Цвиллингом; он подписал адресованное курфюрсту Фридриху заключение, в к-ром оправдывались все нововведения и содержался призыв реформировать мессу во всем курфюршестве (см.: *Idem*. BW: Texte. Bd. 1. S. 390–398. N 185). Лютер, тайно прибывший в Виттенберг 3 дек. 1521 г. и пробывший в городе неск. дней, одобрил реформы, проведенные к этому времени (см.: *Kobler*. 2014. S. 21–22).

Вторая стадия Виттенбергской реформации связана преимущественно с деятельностью Карлштадта и его единомышленников; ее условным





началом считается публичная месса, совершенная Карлштадтом в праздник Рождества Христова (25 дек. 1521) по полностью пересмотренному чину. Свидетельств об отношении М. к этому событию и последующим богослужениям по новому чину нет, однако из его косвенных высказываний можно заключить, что его тревожило чрезмерное рвение реформаторов: он внутренне поддерживал их желание привести церковную жизнь в городе в соответствии с Евангелием, но вместе с тем осознавал, что их действия могут вызвать смуту в народе (см.: *Melanchthon Ph. BW: Texte. Bd. 1. S. 415. N 191*; ср.: *Kobler. 2014. S. 22–23*).

Отдельной серьезной проблемой для М. стало появление в Виттенберге в кон. дек. 1521 г. т. н. *Цвиккауских пророков* — 3 проповедников, утверждавших, что они получают откровения от Св. Духа; как впоследствии анабаптисты, пророки учили о недопустимости крещения младенцев и о приближающемся конце света. М. сообщил о появлении пророков и содержании их проповеди курфюрсту Фридриху и Лютеру, ожидая от них рекомендаций по поводу правильного отношения к пророкам, однако оба уклонились от однозначного ответа, предоставив М. полномочия самому «испытать» учение пророков на предмет его соответствия Свящ. Писанию. Вероятно, в ходе бесед с одним из пророков, М. Т. Штубнером, задержавшимся в Виттенберге на продолжительное время, Карлштадт, М. и др. городские реформаторы сочувственно восприняли некоторые его идеи и в какой-то мере подпали под его влияние. Однако в случае М. это влияние было несопоставимо по значению с определявшим его религиозную позицию влиянием Лютера. В переписке с М. Лютер предостерег его против поспешного доверия пророкам, указав, что Бог, посылая кого-то пророчествовать, всегда давал ясные внешние знамения, подтверждавшие полномочия посланного, тогда как в случае пророков таких знаков явлено не было. Лютер также высказался решительно против той критики, которой пророки подвергали практику крещения младенцев, и признал ее древней и законной церковной практикой (см.: *Melanchthon Ph. BW: Texte. Bd. 1. S. 435–439. N 205*). М., вероятно, имевший некоторые сомнения по последнему

вопросу, безоговорочно принял позицию Лютера, однако, отчасти следуя совету Лютера проявлять осторожность, прямо не выступал против пророков, что впоследствии дало его противникам повод обвинять его в нерешительности в принципиальных вероучительных вопросах и в снисходительном отношении к еретикам.

В февр. 1522 г. реформы в Виттенберге приняли радикальный характер: Карлштадт в проповедях объявлял недопустимым для христиан использование церковных изображений и почитание святых; под влиянием его проповедей жители разбивали статуи в храмах, прерывали мессы, нападали на монахов и т. п. По поручению советников курфюрста Фридриха М. вел переговоры с Карлштадтом и Цвиллингом, убеждая их прекратить возмущавшие народ проповеди, однако он не имел большого авторитета и не мог остановить реформационные процессы (см.: *Ibid. S. 444. N 209*). Насильственные действия горожан и принятие городским советом узаконившего реформы церковного устава изменили отношение к реформам светской власти в лице курфюрста Фридриха, который в явной форме выразил свое недовольство, запретив исполнение устава и произнесение проповедей реформационного содержания. М., состоявший в постоянной переписке с секретарем курфюрста Фридриха Спалатином, был хорошо осведомлен о возраставшем недовольстве курфюрста церковными реформами и справедливо опасался, что из-за непокорности радикальных реформаторов курфюрст может вообще отказаться от поддержки реформационного движения (см.: *Kobler. 2014. S. 27–29*). Вероятно, именно сообщения М. и Спалатина побудили Лютера, не дожидаясь дозволения курфюрста Фридриха, в нач. марта 1522 г. вернуться в Виттенберг с целью восстановления порядка в городе. С 9 марта он начал ежедневно произносить проповеди, впоследствии известными как «Великопостные проповеди» (*Invocavitpredigten*). В них Лютер, развивая собственное учение о спасении одной только верой, подчеркивал, что от тех обрядов, с к-рыми велась борьба в Виттенберге, спасение души никак не зависит, поэтому они не должны становиться причиной смут и раздоров среди христиан. В отличие от

Карлштадта, к-рый сперва находился в молчаливой оппозиции к Лютеру, а впоследствии открыто выступил с критикой его компромиссной религ. позиции и нек-рых религ. взглядов, М. воспринял возвращение Лютера с радостью и облегчением (см.: *Melanchthon Ph. BW: Texte. Bd. 1. S. 459. N 220*; *Ibid. S. 467. N 224*). Мягкая религ. политика Лютера полностью соответствовала его собственным гуманистическим и евангелическим убеждениям. Так, в составленной еще до возвращения Лютера записке, вероятно, предназначавшейся для Спалатина, М. отмечал, что, хотя он лично выступает за причащение под двумя видами и устранение из храмов «подобий» (*simulachra*), т. е. религ. изображений, однако в обоих вопросах допустимо по снисхождению к слабым и во избежание соблазна следовать традиц. католич. практике (см.: *Ibid. S. 440–441. N 206*). Недолгий период Виттенбергской реформации оказал значительное влияние на всю последующую жизнь М. Лютер убедился в полной лояльности М. и впоследствии относился к нему как к доверенному лицу, единомышленнику и надежному союзнику в деле церковной реформы. Однако в сознании мн. католиков, а впоследствии и протестантов личность М. оказалась связана с радикальной деятельностью Карлштадта, насильственными реформационными выступлениями и сомнительной по религ. содержанию проповедью Цвиккауских пророков; нанесенный репутации М. ущерб так никогда и не был до конца преодолен (см.: *Kobler. 2014. S. 29–31*).

#### **Сподвижник Лютера (1522–1546).**

В результате событий Виттенбергской реформации 1521–1522 гг. М. утвердился в убеждении, что публичная проповедь нового евангельского учения и руководство конкретными церковными реформами являются далекими от его интересов сферами деятельности и плохо сочетаются с его характером. Признавая исключительное значение Лютера как вождя Реформации, проповедника и церковного учителя, М. сознательно и добровольно подчинил себя в религ. области его авторитету. В 20–40-х гг. XVI в. М. представлял интересы лютеранства на имперских рейхстагах, вел переговоры с протестант. князьями, встречался с католич. офиц. лицами и теологами, составлял офиц.



вероисповедные документы лютеранства, поддерживал обширную переписку со мн. сторонниками церковных реформ и европ. гуманистами. Труды по защите и распро-



Ф. Меланхтон.  
Гравюра А. Дюрера. 1526 г.  
(Музей изящных искусств,  
Бостон)

странению лютеранства М. совмещал с активной преподавательской деятельностью в Виттенбергском ун-те, а также с работой над сочинениями богословского, философского и педагогического характера. Домашняя жизнь М. была размеренной и спокойной: еще в нояб. 1520 г. М. вступил в брак с уроженкой Виттенберга Катариной Крапш (1497–1557), происходившей из влиятельной семьи городского советника. Брак был долгим и счастливым, в нем родились несколько детей (см.: *Scheible*. 1992. S. 385–386). Несколько комнат в своем доме М. постоянно представлял студентам Виттенбергского ун-та, к-рые нередко выполняли роль его помощников и секретарей. В 20-х гг. XVI в. одним из наиболее близких и доверенных друзей М. стал И. Камерарий (1500–1574), учившийся и преподававший в Виттенбергском ун-те с 1521 г., а в более поздние годы неоднократно встречавшийся с М. и состоявший с ним в постоянной переписке. Камерарий составил подробную биографию М., впервые изданную в 1566 г. и в посл. переиздававшуюся с дополнениями и комментариями исследователей (см.: *Camerarius*. 1566; *Idem*. 2011).

**Церковная и реформационная деятельность М. (1522–1546).** В 20-х гг. XVI в. формировавшееся в качестве самостоятельной христ. конфессии лютеранство постепенно распространялось на территории

курфюршества Саксония и ряда др. герм. княжеств (общий обзор см. в ст. *Лютеранство*). Понимая, что для защиты и успешного осуществления церковных реформ требуется постоянная поддержка светской власти, Лютер, М. и др. лидеры лютеранства считали своей задачей выработку как общих норм взаимоотношений между христ. общинами и гос-вом, так и разработку таких церковных уставов, к-рые позволили бы органично вписать реформированные церковные организации в существовавшую в Германии систему общественно-политических отношений. Собственное представление о том, какими должны быть отношения между христ. Церковью и гос-вом М. выразил в составленных в сер. 1522 г. тезисах для диспута в Виттенбергском ун-те (текст см.: *Melancthon Ph.* SA. Bd. 1. S. 168–170). В них М. развивал учение о 2 видах правления (*regimen*) — светском и духовном. Подчеркивая, что светская власть со всеми связанными с ней институтами и законами установлена Богом, М. утверждал, что для христиан недопустимо выступать с мечом против власти, если на это нет прямого и ясного повеления от Самого Бога. Духовное правление — это правление в христианах Слова Божия и служащая этому проповедь Евангелия. М. отмечал, что неправильно относить к сфере духовного правления человеческие традиции и обряды; поскольку они установлены не Богом, а людьми, они относятся к сфере светского правления: «Церковные предания есть гражданские законы и некий способ воспитания» (*Ibid.* S. 169). Единственное требование к этим обычаям со стороны христианской Церкви — они не должны противоречить учению Свящ. Писания. Повторяя идеи, высказанные Лютером, М. заявлял, что христиане должны заботиться не о «земной праведности», к-рая является делом, безразличным для спасения, а о «духовной праведности», обладающие к-рой могут без всякого опасения пользоваться любыми внешними формами религ. жизни (*Ibid.* S. 170). Еще более ярко эта тенденция к пересмотру прежнего резко негативного отношения ко всем католич. традициям и обрядам выразилась в выпущенном М. во 2-й пол. 1522 г. новом издании «Общих мест». М. целиком переписал разделы «О раз-

личии между Новым и Ветхим Заветом» и «Об отмене закона» (новый текст разделов см.: CR. Vol. 21. Col. 201–205; анализ содержания см.: *Neuser*. 1968. S. 213–228). М. разделяет закон ВЗ на закон нравов (т. е. нравственные заповеди декалога), закон обрядов и закон суда (т. е. религ. и светские судебные предписания). Согласно М., 1-й закон отменяется не в смысле полного упразднения, но лишь в том смысле, что христиане по вере совершают то, что предписывает закон, подчиняясь не закону, но живущему в них Св. Духу. М. показывает взаимосвязь действия Св. Духа и «морального закона» (*lex moralis*), замечая, что невозможно, чтобы тот человек, в сердце которого обитает Св. Дух, не исполнял моральный закон (*Ibid.* Col. 203). Оставшиеся 2 вида закона являются условными и необязательными; хотя всегда существуют некие внешние обряды и законоположения, совесть христианина свободна от них. Однако эта свобода означает не только свободу отменять человеческие традиции, но и свободу соблюдать их. Неявно полемизируя с Карлштадтом, к-рый в сочинениях этого периода утверждал, что соблюдение человеческих традиций есть грех против Бога, М. развивает утверждение о том, что все такие традиции, «есть нечто среднее» (*media*), т. е. безразличное, тем самым впервые введя то представление о безразличных вещах (*adiafора*), которым он впоследствии руководствовался во всех дискуссиях об обрядах. Согласно примеру, приводимому М., грешит и тот, кто запрещает церковные изображения, как будто они есть нечто нечестивое само по себе, и тот, кто настолько почитает изображения, что считает нечестивой их отмену (*Ibid.* Col. 204). И в отношении к церковным обрядам, и в отношении к светским законам М. предлагает руководствоваться принципом умеренности: нужно по возможности стремиться к их улучшению, однако не следует делать их предметом раздора и основанием для смуты. Т. о., М., подобно Лютеру, отказался от идей радикальной реформации и стал полностью поддерживать умеренную и осторожную религ. политику курфюрста Фридриха.

В 1524 г., во время поездки на родину (см.: *Scheible*. 2016. S. 89–94), М. встретился в Бреттене с папским



легатом в Германии кард. Л. Кампеджо (1474–1539), который в личной беседе пытался склонить его к возвращению в католическую Церковь и к разрыву с Лютером, обвиняя последнего в том, что тот из-за мало-важных обрядов внес раскол в Церковь. Сохранившаяся стенограмма ответа (см.: *Melanchthon Ph. SA. Bd. 1. S. 176–178*) свидетельствует, что М. в беседе с кардиналом отверг интерпретацию реформационного движения как спора из-за обрядов. Опираясь на выработанную ранее концепцию безразличия обрядов, М. отмечал, что смысловым центром учения Лютера является не критика обрядов, а «различие между человеческой праведностью», т. е. благочестием и связанными с ним делами, и «праведностью Божией», т. е. оправдывающей верой. Любые обряды могут быть сохранены и допущены, если они не искажают учение Свящ. Писания и не заменяют представление об оправдании верой на ошибочное мнение о том, что человек может оправдаться к.-л. собственными делами. Встреча М. с Кампеджо имела важное значение: М. продемонстрировал католич. стороне, что разногласия католиков с лютеранами имеют не только церковно-административный и обрядовый, но богословский характер, поэтому преодоление этих разногласий невозможно без богословской полемики и богословского диалога. Во время этой же поездки М. встретился с Филиппом I Великодушным (1504–1567), ландграфом Гессенским, к-рый пожелал в личной беседе с ним узнать о вероучительных особенностях лютеранства. Общение с М. произвело сильное впечатление на ландграфа; по его просьбе после возвращения в Виттенберг в сер. 1524 г. М. составил соч. «Краткое изложение обновленного церковного учения» (*Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae*; текст см.: *Ibid. S. 179–189*). М. разделяет изложение на 2 основных части: «О евангельской праведности» и «О человеческих традициях». В 1-й части он выделяет в качестве основного содержания и центра всего евангельского учения «проповедь покаяния и отпущения грехов». Согласно М., истинное покаяние и вера неразрывно связаны, поскольку они есть результаты спасительного воздействия на людей Св. Духа. Вера производит в сердце человека любовь

к Богу и постоянную уверенность в том, что Бог через Иисуса Христа оправдывает человека и отпускает грехи «без всяких заслуг и без всякого удовлетворения» (*Ibid. S. 183*). Тем самым Евангелие освобождает совесть человека от постоянного страха и неуверенности, предоставляя христ. свободу и твердое знание о неизменной любви Бога к тем, кого Он избрал. Говоря о человеческих традициях, М. отмечает, что одни из них могут служить средствами для побед над грехом и потому полезны, хотя и не обязательны, другие не приносят никакой пользы, а третьи, прямо противоречащие Свящ. Писанию и устанавливающие ложную человеческую праведность, приносят большой вред. Традиции последнего вида должны отменяться при участии светской власти, тогда как прочие могут соблюдаться или не соблюдаться в зависимости от внешних обстоятельств (см.: *Ibid. S. 186–187*). В результате общения и переписки с М. Филипп Гессенский, и ранее с интересом относившийся к идеям Реформации, окончательно встал на сторону нового учения. Впосл. он сделал лютеранство офиц. вероисповеданием в своих владениях и стал одним из наиболее деятельных защитников лютеранства среди герм. князей.

В 1524–1526 гг. положение лютеранства в Германии было весьма затруднительным из-за событий Крестьянской войны и деятельности поддерживавших крестьян радикальных протестант. проповедников, наиболее известным из к-рых был Т. Мюнцер (ок. 1490–1525). Католич. князья и полемисты намеренно смешивали учение лютеран и радикалов, утверждая, что именно реформационная деятельность Лютера и его идеи являются главным источником беспорядков и волнений. Лютер и М. в письмах и сочинениях решительно отвергали эти обвинения, заявляя, что радикальные проповедники и крестьянские вожди пытаются превратить Евангелие в некий новый человеческий закон и использовать христ. учение для достижения собственных земных целей. В отличие от Лютера, к-рый в завершающий период крестьянской войны прямо призывал князей к жестокой расправе над упорными участниками восстаний, М. ограничивался лишь идейной полемикой и критикой деятельности радикальных религ. ли-

деров (подробнее см.: *Zöllner. 1963*). В сер. 1525 г. М. по просьбе католич. кн. Людвиг V (1478–1544), курфюрста Пфальца, к владениям которого относился его родной город, написал нем. соч. «Против крестьянских артикулов» (*Eyn schriffte widder die artikel der bawrschafft*; текст см.: *Melanchthon Ph. SA. Bd. 1. S. 190–214*; ср.: *Idem. BW: Texte. Bd. 2. S. 317–319. N 404*), в к-ром подверг критическому разбору 12 положений, обнародованных весной 1525 г. предводителями крестьянского движения в Меммингене. В сочинении М. подчеркивает, что Евангелие требует от человека веры в Бога, любви к людям и покорности законным властям. М. признает, что заявленное крестьянами требование, чтобы князья и священники проповедовали истинное Евангелие, является по своему содержанию справедливым, однако настаивает, что христиане не должны добиваться реализации этого справедливого требования насильственными средствами. Находящимся во власти дьявола князьям и священникам следует противопоставлять проповедь истины, терпение и стойкость, а не насилие. М. отказывается принимать «социальную» интерпретацию Евангелия, к-рое, по мнению крестьянских лидеров, освободило людей от любой внешней власти и всех форм рабства; по убеждению М., в Евангелии речь идет лишь о духовной свободе. Всем социальным, экономическим и политическим требованиям крестьян М. противопоставляет утверждение, что несправедливость внешних жизненных обстоятельств не может служить моральным оправданием бунтов и убийств (см.: *Zöllner. 1963. S. 177–181*). Как и Лютер, М. крайне отрицательно относился к деятельности и учению Мюнцера, который еще в 1522 г. в адресованном М. письме выступил с критикой умеренной религиозной политики виттенбергских реформаторов (см.: *Melanchthon Ph. BW: Texte. Bd. 1. S. 462–466. N 223*) и впоследствии многократно в проповедях, письмах и сочинениях упрекал Лютера и М. в проповеди ложного Евангелия, приспособленного к нуждам князей и лишенного силы Св. Духа. Вслед. этого М. не скрывал радости, когда узнал о разгроме Мюнцера и его сторонников: «...я радуюсь, что схвачен этот вождь обмана» (*Ibid. Bd. 2. S. 315–316. N 403*); гибель Мюнцера М. считал справедливым





возмездием за произведенную тем смуту (см.: *Scheible*. 2016. S. 96–97).

Отрицательное отношение Лютера и М. к крестьянским выступлениям и деятельности радикальных проповедников убедило протестант. князей в полной лояльности лютеран светской власти; после 1526 г. позиции лютеранства в Германии значительно усилились. Католич. оппозиция лютеранству первоначально была разрозненной и слабой, вслед. чего на рейхстаге в Шпайере в 1526 г. под давлением лютеранских князей было принято решение не подвергать лютеран преследованиям до рассмотрения их учения буд. церковным Собором. Продлившийся до нач. 30-х гг. XVI в. период затишья и стабильности лидеры Л. использовали для укрепления своих позиций в лютеран. княжествах и упорядочения пришедшей в упадок вслед. спонтанных реформационных процессов и событий крестьянской войны церковной жизни на местах. По указанию курфюрста Саксонии Иоганна Твёрдого (1468–1532) с нач. 1526 г. гос. чиновники и лютеранские проповедники совместно совершали т. н. визитации, — поездки по приходам с целью проверки состояния церковной жизни и уровня подготовки пасторов. М. был постоянным участником этих визитаций и внес значительный вклад в разработку регламентировавших ход их проведения нормативных документов. В ходе первых визитаций М. убедился в слабой богословской подготовке большинства пасторов и проповедников; особое возмущение у него вызвали проповедники, учившие народ только представлениям о спасении верой и отрицавшие всякое значение нравственного закона. Для борьбы с такими представлениями М. составил инструкцию, к-рая без его ведома была издана в сер. 1527 г. под названием «Артикулы для визитаторов» (*Articuli de quibus egerunt per visitatores in regione Saxoniae*; текст см.: *CR*. Vol. 26. Col. 3–28). Во вводной части документа М. в резкой форме обосновывал необходимость проповеди покаяния: «Пасторы должны следовать примеру Христа, Который учил покаянию и отпущению грехов... ныне распространилась проповедь о вере, однако невозможно понять, что такое вера, если прежде не проповедано покаяние... те, кто не учат покаянию, устраниют из Евангелия одну

из важнейших частей» (*Ibid*. Col. 3). Согласно М., проповедь покаяния предполагает изложение и истолкование Десяти заповедей; при этом проповедники должны не только пересказывать заповеди, но и предупреждать о тех наказаниях, которые установлены Богом за их неисполнение, и тем самым вселять в души людей страх перед Богом. Говоря о необходимости проповеди «учения страха» (*doctrina timoris*) до проповеди «учения веры» (*doctrina fidei*), М. руководствовался прежде всего практическими соображениями. Он воочию наблюдал во время визитаций, как проповедь веры без покаяния, без страха перед Богом, без закона приводит людей к ложной и плотской «уверенности» (*securitas*), следствием к-рой является нравственный упадок; именно поэтому он называл такую проповедь «худшей, чем все те заблуждения, которые были прежде во времена Римского папы» (*Ibidem*). Однако мн. последователи Лютера увидели в высказываниях М. не педагогическое предостережение проповедникам, а догматический отказ от учения об оправдании только одной верой. Первым представителем группы лютеран, выступавших с критикой взглядов М., к-рые впосл. получили наименование антиномистов, т. е. противников закона, стал влиятельный теолог И. Агрикола (1492–1566), к-рый в этот период служил проповедником в Айслебене. В нояб. 1527 г. выдвинутые Агриколой против М. обвинения стали предметом обсуждения на встрече в Торгау, в к-рой приняли участие М., Лютер, И. Агрикола, И. Бугенхаген (1485–1558) и др. теологи. Лютер в отношении основного вероучительного содержания дискуссии поддержал М., однако признал необходимость поиска более осторожных формулировок, к-рые не могли бы рассматриваться как возвращение к католич. законничеству и обрядовости (подробнее см.: *Rogge*. 1960; *Wengert*. 2000). Смягченная позиция Лютера и М. нашла отражение в изданной в 1528 г. офиц. инструкции для визитаторов, составленной М. и доработанной при участии Лютера и Бугенхагена: «Наставления, которые визитаторы должны давать пасторам в курфюршестве Саксония» (*Unterricht der visitatoren an die pfarrherrn im kurfürstenthum zu Sachsen*; текст см.: *Die evangelische Kirchenordnungen des XVI.*

*Jh. Tüb.*, 1902. Bd. 1. S. 149–174; обзор содержания см. в ст. *Лютеранство*). Впосл. эта инструкция легла в основу мн. церковных уставов лютеран. княжеств и городов. В 1527–1533 гг. М. регулярно участвовал в визитациях в Тюрингии и Центр. Саксонии (*Kurkreis*). Одной из наиболее серьезных проблем для развития лютеранства в этих областях М. считал активную деятельность т. н. свободных проповедников, распространявших различные версии анабаптизма. По богословским и церковно-политическим основаниям М. относился к их проповедям крайне критично; он опубликовал неск. небольших сочинений, в которых рассматривал и осуждал их воззрения (см.: *Melanchthon Ph. SA*. Bd. 1. S. 272–295, 301–322). Как и Лютер, М. считал всех анабаптистов и др. проповедников радикальной реформации лжеучителями и бунтовщиками, вслед. чего он допускал применение против них светскими властями силы вплоть до смертной казни (см.: *Scheible*. 1992. S. 376–377).

Центральной внутрипротестант. богословской дискуссией сер. и кон. 20-х гг. XVI в., в которой принимал участие М., был спор о таинстве Евхаристии. Начавшийся как печатная полемика Карлштадта с Лютером в 1524–1525 гг., к 1528 г. спор охватил все протестант. земли. На одной стороне находились Лютер и его последователи, на др. стороне — У. Цвингли (1484–1531), М. Буцер (1491–1551), В. Капуро (ок. 1480–1541), Эколампаций и ряд др. проповедников Швейцарии и Юж. Германии. М. оказался в весьма сложном положении: с одной стороны, он считал своим долгом поддерживать учение Лютера, некоторые элементы которого он внутренне не принимал, с др. стороны, его связывали долгие дружеские отношения с Эколампанием. Поэтому, выступая посредником в переговорах между Лютером и его оппонентами, М. руководствовался не только осознанием политической важности объединения всех протестантов, но и сложными личными мотивами. В нач. 20-х гг. XVI в. М. не проявлял значительного интереса к богословию Евхаристии, ограничиваясь ее символической интерпретацией и указанием на необходимость преодоления связанных с ней злоупотреблений. Не отказываясь полностью от символизма, М. под влиянием Лю-





тера принял представление о реальном присутствии в таинстве Евхаристии Тела и Крови Христовых, однако при объяснении способа этого присутствия был более осторожен в выражениях и лаконичен, чем Лютер. М. был осведомлен во всех подробностях о публичной дискуссии в трактатах и письмах между Лютером, Эколампадием, Цвингли и др. проповедниками, проходившей в 1526–1528 гг., но уклонялся от публичного выражения собственной позиции, ограничиваясь краткими репликами в переписке, где он пытался выступать в качестве посредника, однако неизменно заявлял, что символическая интерпретация Карлштадата и Цвингли ему чужда (подробнее см.: *Neuser*. 1968. S. 235–264). Во время нескольких встреч с Лютером в Торгау во 2-й пол. 1527 г. М. подробно обсуждал с ним затруднительные вопросы учения о Евхаристии; в письмах друзьям он свидетельствовал, что Лютер смог окончательно убедить его в собственной правоте (*Melanchthon Ph. BW: Texte. Bd. 3. S. 174–175. N 599; P. 187. N. 710; см.: Neuser. 1968. S. 277–287*).

Имперский рейхстаг в Шпайере в 1529 г., во время которого М. выполнял роль теолога-консультанта лютеран. князей, продемонстрировал усиление католич. партии, к-рой удалось добиться принятия постановления о том, что католицизм является единственной законной религией в Свящ. Римской империи, а проведение лютеранских реформ должно быть запрещено. Лютеранские князья ответили на это «Протестацией», которая готовилась без участия М. После обнародования «Протестации» М. счел ее излишне дерзкой и радикальной; он опасался, что «Протестация» приведет к началу военных действий между католиками и протестантами, и убеждал протестант. князей проявить большую уступчивость (см.: *Stupperich*. 1965. P. 76–77). Позиция протестантов была значительно скомпрометирована тем, что представители швейцар. и южногерм. городов из-за споров о таинстве Евхаристии не имели церковного общения с лютеранами. М. осознавал необходимость выработки компромисса, однако рассчитывал, что ему удастся убедить оппонентов в правоте учения Лютера. Во время пребывания в Шпайере М. получил письмо Эколампадия,

в котором тот упрекал его в том, что своим молчанием он поддерживает несправедливые нападки Лютера на швейцарских протестантов, а тем самым — и возможные буд. гонения на них со стороны лютеран и католиков (текст см.: *Melanchthon Ph. BW: Texte. Bd. 3. S. 466–470. N 766*). Без ведома М. его ответное письмо Эколампадию (текст см.: *Ibid. S. 487–495. N. 775*) вскоре после получения было опубликовано оппонентами Лютера; тем самым М. оказался включен в публичную дискуссию о Евхаристии и более не мог уклоняться от нее. В письме М. утверждал, что, согласно его вере, основывающейся на Свящ. Писании, в таинстве Евхаристии происходит «приобщение присутствующему телу» (*praesentis corporis κοινωνία*) Иисуса Христа. Не объясняя способа присутствия, М. объявлял несостоятельным утверждение оппонентов, что Христос телесно «занимает некую часть неба, так что Он сидит там, словно в тюрьме» (*Ibid. S. 493*); т. о., он присоединялся к представлению Лютера о том, что Христос не только духовно, но и телесно может присутствовать в различных местах одновременно, однако не говорил прямо о телесном вездесутствии Христа.

Поскольку спор о Евхаристии негативно отражался на состоянии церковной жизни в протестант. землях, Филипп Гессенский при поддержке др. князей и с одобрения протестант. теологов в 1529 г. организовал в Марбурге собеседование, в ходе к-рого предполагалось выработать общую вероисповедную формулу. В предшествовавшие собеседованию месяцы М. изучал и собирал мнения о Евхаристии отцов Церкви и древних церковных писателей (ср.: *Melanchthon Ph. BW: Texte. Bd. 3. S. 580–583. N 822*). Впоследствии подготовленная им подборка цитат была издана с кратким послесловием как соч. «Изречения некоторых древних писателей о Вечере Господней» (*Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena domini*; текст см.: *CR. Vol. 23. Col. 727–752*). В ходе этой работы М. пришел к убеждению, что Цвингли и его единомышленники могут привести в свою поддержку лишь высказывания блж. Августина и некоторых осужденных Церковью писателей (напр., *Оригена*), тогда как свидетельства большинства отцов Церкви совпадают с лютеранским учением. После прибытия теологов

в Марбург М. провел закрытую дискуссию с Цвингли (протокол см.: *Melanchthon Ph. BW: Texte. Bd. 3. S. 576–580. N 821*), в ходе к-рой они пришли к согласию по всем вопросам, кроме вопроса о Евхаристии. Цвингли и М. затронули лишь 2 аспекта учения о Евхаристии: 1) проблему корректной интерпретации 6-й главы Евангелия от Иоанна, к-рую Цвингли понимал символически, а М. буквально; 2) вопрос о том, пребывает ли тело Христа в некоем месте на небесах, на к-рый Цвингли отвечал положительно, а М. отрицательно. В заключение дискуссии М. представил Цвингли подборку цитат из сочинений отцов Церкви; Цвингли ответил указанием мест Свящ. Писания, свидетельствующих, что после Вознесения Христос не пребывает в этом мире телесно, но пребывает лишь духовно. В течение следующих 2 дней проходил открытый диспут, в котором лютеран. сторону представляли М., Лютер, А. *Озиандер* (1498–1552), Й. *Бренц* (1499–1570) и др., а противоположную сторону — Цвингли, Эколампадий, Буцер и др. Хотя в протоколе зафиксировано, что Лютер дважды приглашал М. вступить в дискуссию, тот во время открытого диспута не произнес ни слова (мат-лы диспута см.: *Köhler*. 1929; см. также: *Melanchthon Ph. BW: Texte. Bd. 3. S. 583–627. N 823–832*). Некоторые исследователи объясняли это тем, что беседа с Цвингли заставила М. сомневаться в правоте Лютера; однако более вероятно другое объяснение — М. не желал участвовать в обсуждении способа присутствия Иисуса Христа в таинстве, поскольку понимал, что согласие в этом вопросе недостижимо. В действительности непримиримые разногласия между лютеранами и сторонниками Цвингли объяснялись не до конца осознаваемыми обеими сторонами противоречиями в области христологии: Цвингли исходил из необходимости различать свойства божественной и человеческой природы Христа, вслед. чего не допускал наделения тела Христа некими божественными свойствами; Лютер полагал, что взаимообобщение свойств двух природ в единой Ипостаси Христа наделяет тело Христа свойствами Его божественной природы, в т. ч. и вездесущием. М. излагал это учение Лютера в неск. смягченной, но не отличающейся по сути форме: он полагал, что, будучи Богом, Христос





может присутствовать где угодно, а там, где присутствует божество Христа, присутствует и Его человечество, т. е., в т. ч. Плоть и Кровь, поскольку невозможно в едином Христе отделить божество от человечества (подробный анализ см.: *Neuser*. 1968). Отсутствие согласия по вопросу о Евхаристии было зафиксировано в итоговом документе диспута — «Марбургских артикулах» (*Die Marburger Artikel*; см.: *Melanchthon Ph. BW: Texte. Bd. 3. S. 591–603. N 825*). М. был разочарован итогами дискуссии; он полагал, что ее неудачное завершение является следствием упорства швейцар. протестантов во главе с Цвингли, и с этого времени относился к ним критически и неприязненно. Вместе с тем он продолжал вести переговоры с южногерм. протестантами, прежде всего с Буцером, однако определенно успеха эти переговоры достигли лишь после кончины Эколампация и Цвингли, а также общего изменения церковно-политической ситуации в сер. 30-х гг. XVI в.

Объявляя о созыве Аугсбургского рейхстага в 1530 г., на котором он впервые после осудившего Лютера Вормского рейхстага 1521 г. намеревался присутствовать лично, имп. Карл V выразил намерение беспристрастно выслушать и оценить позиции католич. и протестант. князей Германии, а также приложить усилия к достижению религ. компромисса, к-рый бы положил конец расколу Свящ. Римской империи на 2 противоборствующих лагеря. Курфюрст Иоганн поручил подготовку вероисповедного документа Лютеру и его сподвижникам. Весной 1530 г. М. вместе с Лютером и др. виттенбергскими теологами составил «Торгауские артикулы», содержавшие гл. обр. обоснование осуществленных лютеранами церковных реформ. Поскольку Лютер, находившийся в имперской опале, не мог присутствовать в Аугсбурге, во время заседаний рейхстага интересы лютеран отстаивала группа теологов во главе с М., который приехал в Аугсбург 2 мая 1530 г. и пробыл там до 23 сент. того же года. В ходе переговоров с курфюрстом Иоганном, ландгр. Филиппом, другими лютеран. князьями и присутствовавшими в Аугсбурге протестант. теологами М. переработал текст «Торгауских артикулов», создав на основе этого и других предварительных документов принятое

всеми лютеранами и одобренное Лютером Аугсбургское исповедание (*Confessio Augustana*; текст см.: BSLK. S. 31–137; рус. перевод: Книга согласия. С. 23–66; обзор содержания см. в ст. *Аугсбургское исповедание*). 25 июня 1530 г. Аугсбургское исповедание от имени лютеран. князей было полностью оглашено на заседании рейхстага в присутствии имп. Карла V, князей и высшего дворянства Свящ. Римской империи. М. не присутствовал при чтении документа, однако считал это публичное представление вероучительной позиции лютеран важной победой (подробнее о деятельности М. при подготовке текста Аугсбургского исповедания см.: *Kobler*. 2014. S. 123–141).

Составляя Аугсбургское исповедание, М. ставил перед собой задачу не просто изложить основные положения лютеранства, но сделать это в максимально традиционной, т. е. близкой к католич. догматике, форме; он предполагал, что в этом случае католич. сторона не сможет безоговорочно осудить документ и вынуждена будет вступить в богословскую дискуссию по его содержанию (см.: *Melanchthon Ph. BW: Texte. Bd. 4. Tl. 1. S. 251–252. N 933; Tl. 2. S. 491–492. N 1004*). Расчет М. оказался верным: хотя имп. Карл V и близкие к нему католические теологи заявили, что исповедание не может быть принято католиками в том виде, в каком оно было представлено, даже неформальный предводитель католич. теологов в Аугсбурге Экк соглашался с тем, что во мн. положениях Аугсбургское исповедание совпадает с католич. вероучением. По поручению имп. Карла V Экк составил ответный документ «Опровержение Аугсбургского исповедания» (*Confutatio Confessionis Augustanae*; текст см.: *Die Confutatio der Confessio Augustana / Hrsg. H. Immenkötter. Münster, 1979*), который 3 авг. 1530 г. был от имени императора оглашен на заседании рейхстага. Император санкционировал также проведение специального коллоквиума, т. е. богословских переговоров между католич. и лютеран. князьями и теологами с целью выработки компромиссных формулировок по спорным вопросам; в качестве основы для дискуссий во время коллоквиума использовался текст Аугсбургского исповедания (подробнее об этапах и о результатах дискуссий см. в ст.

*Коллоквиумы*). Приступая к участию в переговорах, М. был убежден в том, что ему удастся продемонстрировать единство католиков и протестантов по всем основным вероучительным вопросам. Сильное разочарование от того, что имп. Карл V отверг Аугсбургское исповедание, а также опасение, что в случае безрезультатного завершения переговоров имперские власти начнут силовое преследование лютеран, соединялось у М. с несколько наивным намерением убедить католиков в том, что учение лютеранства есть учение Свящ. Писания и древних отцов Церкви, а потому оно совпадает с истинным учением католической Церкви, которое лишь должно быть освобождено от позднейших искажений. Этой сложной совокупностью мотивов объясняется проявленная М. в Аугсбурге готовность идти на значительные уступки католикам, причем не только во второстепенных обрядовых, но и в некоторых принципиальных вероучительных вопросах. Сближение М. с католиками настораживало как Лютера, к-рый в письмах призывал его руководствоваться не земными соображениями, но исключительно любовью к евангельской истине, так и находившихся в Аугсбурге представителей лютеран. княжеств и городов, к-рые своим упорством сводили на нет все компромиссные предложения М. Поведение М. в Аугсбурге действительно давало поводы для тех подозрений и упреков, которые высказывали в его адрес убежденные лютеране; напр., в письме папскому легату Кампеджо М. заявлял, что у лютеран «нет никакого учения, отличающегося от учения Римской Церкви» и что они «готовы проявить послушание Римской Церкви», если та согласится признать допустимость наиболее важных из уже осуществленных церковных реформ (см.: *Melanchthon Ph. BW: Texte. Bd. 4. Tl. 1. S. 324–325. N 952*). Во время продолжительных дискуссий М. выражал готовность отказаться от нек-рых формулировок в области вероучения, в частности от формулы оправдания «только одной верой» (*sola fide*), однако при этом он сохранял смысловую верность учению Лютера, лишь выражая его в др. понятиях. В области обрядов М. готов был идти на гораздо более серьезные уступки: он соглашался, что допустимо причащение под одним видом, выражал готовность восста-







новить канон мессы и католич. обряд ее совершения при условии правильной интерпретации этих традиций, не возражал против восстановления практики безбрачия духовенства и института епископства (см.: *Kobler*. 2014. S. 178). По разным причинам эти компромиссы были неприемлемы как для Лютера и его наиболее верных последователей из числа теологов, так и для многих князей и представителей свободных городов. Представители католич. стороны были еще менее склонны к уступкам; они были готовы согласиться лишь с широкими и неопределенными вероучительными формулировками, но не с их лютеран. интерпретацией, а также проявить временную терпимость в нек-рых обрядовых вопросах. Вслед. этого длительные и сложные переговоры католиков и лютеран в Аугсбурге не привели ни к какому положительному результату (см.: *Walter*. 1931; *Kobler*. 2014. S. 142–185, 196–205, 257–261; *Scheible*. 2016. S. 136–140).

Еще до отъезда из Аугсбурга М. начал работать над письменным ответом на католическое «Опровержение...», к-рый в посл. был издан под заглавием «Апология Аугсбургского исповедания» (*Apologia Confessionis Augustanae*; текст см.: BSLK. S. 139–404; рус. перевод: Книга согласия. С. 67–364; обзор содержания см. в ст. *Аугсбургского исповедания апология*). Первоначально М. был знаком с «Опровержением...» лишь по неполной стенограмме, сделанной во время оглашения документа Камерарием. 22 сент. 1530 г. М. предпринял попытку представить 1-ю версию «Апологии...» имп. Карлу V, однако тот отказался принять документ. Получив в окт. 1530 г. в Виттенберге полный текст «Опровержения...», М. радикально переработал нек-рые разделы «Апологии...». Существуют 2 версии лат. текста «Апологии...»: по 1-му полному изданию, вышедшему в мае 1531 г. (*Quarttext*), и по 2-му изданию, в текст которого М. внес ряд новых существенных изменений (*Oktavtext*). Формально будучи ответом на «Опровержение...», по своему содержанию «Апология...» далеко выходит за рамки простой полемики и является подробным богословским обоснованием вероучительного содержания Аугсбургского исповедания. Не отказываясь от самой идеи достижения компромисса с католиками, М.

в «Апологии...» пересмотрел представление о способе достижения этого компромисса, перейдя от тактики отдельных уступок к стратегии последовательного обоснования того, что учение лютеран является более «католическим», чем учение католич. теологов, поскольку оно точнее соответствует тем богословским идеям, которые отражены в Свящ. Писании и в сочинениях отцов Церкви. В «Апологии...» М. впервые системно воспользовался приемом апелляции к христ. святоотеческой традиции, к-рый ранее был применен им для решения вопроса о Евхаристии. В отличие от Лютера, к-рый всегда предпочитал использовать в качестве авторитетного источника лишь Свящ. Писание, М. настаивал на том, что при обсуждении спорного богословского положения необходимо учитывать историю его интерпретации в христианской Церкви. При выстраивании исторической аргументации М. использовал свой талант ученого-гуманиста, привлекая многочисленные мнения отцов Церкви и ссылаясь на события церковной истории (подробнее об отношении М. к сочинениям отцов Церкви и церковному Преданию в целом см.: *Fraenkel*. 1961; *Dittrich*. 1983; *Meijering*. 1983; *Hall*. 2014). Несмотря на негативное отношение к схоластике, он приводил мнения теологов-схоластов и рассматривал традиц. схоластические богословские понятия в тех случаях, когда считал, что они лишь иначе выражают ту же самую религиозную истину, которую проповедуют лютеране. Будучи компромиссным сочинением, «Апология...» в слабой и незначительной степени отражает своеобразие собственных богословских взглядов М. Он стремился не дать собственную интерпретацию основных идей лютеранства, как это было в «Общих местах», но представить принимаемое всеми лютеранами вероучение как учение, глубоко укорененное в христианской традиции, а тем самым опровергнуть наиболее болезненное для лютеран обвинение в том, что они вводят в Церкви «новшества» и «новые догматы». В области обрядовых вопросов М. в «Апологии...» вернулся к прежней жесткой позиции: те обычаи и обряды, которые искажают христ. веру и противоречат Свящ. Писанию, недопустимы в христ. Церкви; все остальные человеческие традиции могут соблю-

даться, но не должны навязываться церковным общинам и отдельным христианам как нечто обязательное (см.: *Stupperich*. 1965. P. 89–92). Даже неодобрительно относившиеся к некоторым религ. идеям М. лютеран. теологи, составлявшие Книгу согласия (1580), высоко ценили «Апологию...», видели в ней безупречное изложение лютеранского вероучения и подтвердили ее статус нормативного вероисповедного текста лютеранства.

События Аугсбургского рейхстага убедили лидеров германского протестантизма в наличии реальной военной угрозы со стороны имп. Карла V и католических князей; после неск. месяцев переговоров в нач. 1531 г. был заключен договор о создании оборонительного *Шмалькальденского союза германских протестантов*. Лютер и М. первоначально резко негативно относились к самой идее вооруженного противостояния вассальных князей императору. Лишь под давлением князей и юристов они согласились признать, что в некоторых случаях вооруженное сопротивление законной власти является не только допустимым, но и необходимым (см.: *Melanchthon Ph. BW*: Reg. N 1091, 1111, 1818). В течение последующих 15 лет Шмалькальденский союз гарантировал относительно безопасное существование протестантов на территории Свящ. Римской империи. Однако в условиях постоянной угрозы со стороны императора и католических князей протестант. князья и теологи были вынуждены реализовывать двойственную стратегию: с одной стороны, они стремились расширить влияние протестантизма и укрепить единство протестантов, с др. стороны, они соглашались на любые миротворческие инициативы католиков, понимая, что переговоры и совещания предпочтительнее открытых военных действий. М. как теолог и церковный политик играл ведущую роль в этих процессах.

Важное значение для консолидации герм. протестантов имело преодоление разногласий по вопросу о Евхаристии. М. поддержал инициативу Буцера о проведении новых переговоров и совместно с ним занялся выработкой компромиссной формулировки евхаристического учения, к-рая могла бы быть принята и Лютером, и южногерм. протестантами. Переписка М. нач. 30-х гг.





XVI в. свидетельствует, что он так и не принял учение Лютера о вездеприсутствии Тела Христа. Так, в письме Т. Блареру (1499–1567), одному из лидеров реформации в Констанце, М. советовал, не упоминая его имени, задать в письме Лютеру вопрос, «в каком смысле он учит, что Тело Христово пребывает с Хлебом так, как будто бы Христос присутствует повсюду; ведь если Тело Христово присутствует в смысле общности Ипостаси, то не Тело присутствует телесно, а присутствует Христос, причем не сообразно Телу, но сообразно божеству» (*Melanchthon Ph. BW: Texte. Bd. 5. S. 152. N 1173*). Т. о., М. считал учение Лютера непоследовательным, однако сам не хотел выступать против него. С течением времени М. все больше склонялся к мысли о том, что следует говорить не об истинном присутствии Тела Христа в Евхаристии, а о действительном духовном присутствии в ней Самого Христа. Однако при переговорах с Буцером он был вынужден руководствоваться не собственными убеждениями, а инструкциями Лютера, который настаивал, что во время Евхаристии «Тело присутствует с Хлебом или в Хлебе, оно воистину вкушается... так что какое действие относится к Хлебу, такое относится и к Телу» (*Ibid. Bd. 6. S. 250. N 1511*). Успех переговоров был в значительной мере связан с уступчивостью Буцера, к-рый согласился принять формулировку Аугсбургского исповедания и настаивал лишь, чтобы речь шла не о природном соединении Тела и Хлеба, а исключительно о сакраментальном единстве, т. е. о единстве во время таинства Евхаристии, но не вне таинства, т. к. в последнем случае произошло бы возвращение к католич. учению о пресуществлении. Личные переговоры Лютера, М. и др. лютеран. теологов с Буцером, Капито и другими представителями южногерм. протестантов, прошедшие в Виттенберге, завершились подписанием 29 мая 1536 г. составленного М. Виттенбергского соглашения (*Die Wittenberger Konkordie; текст см.: Ibid. Bd. 7. S. 131–148*). Согласно формулировке этого документа, в Евхаристии «вместе с Хлебом и Вином истинно и субстанциально присутствуют, являются и принимаются Тело и Кровь Христа... так что в силу сакраментального единства Хлеб есть Тело Христово» (*Ibid.*

*S. 142*). Южногерм. протестанты согласились также с тем, что в Евхаристии Тело и Кровь Христа получают как достойные, так и недостойные причастники, однако отказались признать, что их получают даже нечестивые люди, как это утверждал Лютер. Было решено, что несогласие в этом вопросе не препятствует церковному единству. Поскольку Виттенбергское соглашение являлось лишь смягченным вариантом лютеран. учения о Евхаристии, оно было отвергнуто большинством проповедников Швейцарии и нек-рыми проповедниками Германии, вслед чего объединение европ. протестантов осталось лишь частичным. Хотя М. считал успех переговоров значительным достижением, в идейном отношении он не воспринимал Виттенбергское соглашение как выражение собственных взглядов на Евхаристию и поддерживал его исключительно ради церковного мира.

Объединение протестантов в рамках Шмалькальденского союза позволяло им вырабатывать совместные ответы на внешние вызовы как политического, так и религ. характера. Узнав о намерении папы Римского *Павла III* (1534–1549) созвать вселенский Собор католич. Церкви, лидеры Шмалькальденского союза обратились к лютеранским теологам с просьбой составить документ, в котором излагалось бы, в каких вопросах возможен компромисс между католиками и протестантами, а по каким вопросам уступки недопустимы. Этот документ, в посл. получивший известность как *Шмалькальденские артикулы*, был написан Лютером; М. принимал участие в работе над ним лишь как консультант. Во время собрания членов Шмалькальденского союза, к-рое проходило в Шмалькальдене с 10 февр. по 6 марта 1537 г., участники заседаний не стали рассматривать артикулы, т. к. созыв вселенского Собора не состоялся. Артикулы были лишь в частном порядке подписаны теми теологами, к-рые пожелали это сделать. М. был в числе подписавших артикулы, однако он присоединил к своей подписи оговорку относительно института папства. В ней М. отмечал, что «по человеческому праву» можно уступить папе Римскому главенство в Церкви, если он не будет препятствовать проповеди Евангелия. По поручению членов союза М. написал в Шмалькальдене трак-

тат «О власти и первенстве папы» (*De potestate et primatu papae tractatus; текст см.: BSLK. S. 469–498; рус. перевод: Книга согласия. С. 400–418*). В этом сочинении М. опровергал аргументы, приводившиеся католиками в защиту учения о божественном происхождении папской власти, а также рассматривал многочисленные злоупотребления, связанные с институтом папства. М. заявлял, что власть папы Римского — это власть антихриста, угнетающего Церковь и преследующего проповедников истинного Евангелия. Отличие этих резких суждений от мнения, выраженного М. в подписи под Шмалькальденскими артикулами, вероятно, объясняется тем, что в 1-м случае М. говорил о папстве как о человеческом установлении и желал указать на возможность достижения компромисса по этому вопросу на планировавшемся вселенском Соборе, тогда как во 2-м случае он выражал общую позицию членов Шмалькальденского союза. На заседаниях в Шмалькальдене была подтверждена верность всех участников союза Аугсбургскому исповеданию; князья, делегаты и теологи подписали его вместе с присоединенными к нему «Апологией...» и трактатом М. «О власти и первенстве папы» (см.: BSLK. S. 497–498). Т. о., официальным вероисповеданием Шмалькальденского союза стали составленные М. Аугсбургское исповедание и примыкающие к нему документы, а не гораздо более резкие по тону и бескомпромиссные по содержанию Шмалькальденские артикулы Лютера.

В кон. 30-х гг. XVI в. имп. Карл V, недовольный промедлением Рима в созыве вселенского Собора католич. Церкви, вернулся к идее проведения религ. коллоквиумов между католич. и протестант. теологами. В 1540–1541 гг. заседания коллоквиума с перерывами проходили в Хагенау (ныне Агно), Вормсе и Регенсбурге; М. был ведущим представителем протестант. стороны, интересы которой вместе с ним отстаивали Буцер, Бренц, Капито, Озиандер и др. теологи. В 1546 г. состоялся еще один коллоквиум в Регенсбурге, на котором виттенбергских лютеран представлял Г. Майор (1502–1574), ученик М. (составленную М. для Майора инструкцию см.: *Melanchthon Ph. BW: Reg. N 4115*). Основным оппонентом М. во время коллоквиу-



мов со стороны католиков был Экк; помимо него участие в заседаниях коллоквиума принимали мн. другие католич. теологи, в т. ч. И. *Кохлеус* (1479–1552), И. *Фабри* (1478–1541), Ф. Наузеа (ок. 1496–1552), И. Гроппер (1503–1559); за ходом обсуждения наблюдали в качестве представителей Папского престола Кампеджо и Г. *Контарини* (1483–1542), координировавшие деятельность католич. стороны. В ходе заседаний в Хагенау и Вормсе были выработаны компромиссные формулировки учения об оправдании и о первородном грехе, однако во время заключительных заседаний коллоквиума, проходивших в Регенсбурге, выявились непримиримые противоречия между протестантами и католиками по вопросам о таинствах Евхаристии и Покаяния, о папской власти и церковной иерархии, об авторитете Свящ. Писания и вселенских Соборов и т. п. Вслед этого коллоквиум завершился без принятия к.-л. вероучительного документа или постановления; было выпущено лишь общее заявление о том, что спорные вопросы должны быть рассмотрены на буд. вселенском Соборе католич. Церкви. М. был сильно разочарован неудачным исходом переговоров, вину за к-рый он возлагал как на не желавших отступать от традиц. схоластических формулировок католич. теологов, так и на неуступчивых и настаивавших на истинности собственных воззрений протестант. проповедников, гл. обр. Буцера, к-рый во мн. случаях вступал в сепаратные переговоры с католиками и тем самым вносил раздор в лагерь протестантов. Вместе с тем М. и позднее продолжал считать религ. переговоры и богословские консултации важным средством достижения религ. согласия и мира (подробнее см. в ст. *Коллоквиумы*; также см.: *Jansen*. 2009; *Kobler*. 2014. S. 314–318; *Scheible*. 2016. S. 157–164).

В процессе подготовки к заседаниям коллоквиума в Вормсе М. в окт.–нояб. 1540 г. представил протестант. теологам переработанную версию Аугсбургского исповедания (*Confessio Augustana variata*; текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 6. S. 12–79), которая затем была опубликована в Виттенберге и которую сам М. до конца жизни рассматривал как нормативную. При внесении правок в текст М. стремился переформулировать места, вызывавшие разно-

гласия между лютеранами и др. протестантами. Он достиг своей цели: новую версию подписали все присутствовавшие в Вормсе теологи, что позволило им вести дискуссию с католиками с общих позиций. Хотя Лютер и теологи из его окружения не возражали против внесенных М. изменений, в посл. мн. убежденные лютеране оценивали исправления как искажения подлинного учения Лютера; переработанная версия не была принята лютеран. общинами и стала причиной формирования у многих лютеран. теологов критического отношения к богословской деятельности М. Наиболее серьезному пересмотру были подвергнуты артикулы 4, 5 и 10. Текст 4-го артикула, в к-ром излагается учение об оправдании верой, был значительно расширен; сохранив основное утверждение об оправдании «одной верой без дел», М. предложил богословское обоснование того, что дела не могут быть источником оправдания, а также подчеркнул связь оправдания с покаянием, без к-рого христианин не может должным образом принять оправдание (см.: *Ibid.* S. 14–16). В 5-м артикуле М. более подробно изложил учение о спасительном действии Св. Духа, к-рое проявляется в проповеди Евангелия и в таинствах; он добавил положение о несомненности отпущения грехов при покаянии, направленное против католических предвзятий, а также в более жестких выражениях осудил тех, кто претендуют на непосредственное воздействие Св. Духа и на этом основании освобождают себя от власти Евангелия (см.: *Ibid.* S. 16–17). Посвященный таинству Евхаристии 10-й артикул был сформулирован по-новому: «О Вечере Господней мы учим, что вместе с Хлебом и Вином участвующим в Вечере Господней истинно предлагаются (*exhibeantur*) Тело и Кровь Христовы» (*Ibid.* S. 19). Т. о., М. намеренно ввел менее определенный термин для описания евхаристического присутствия; швейцар. протестанты могли понимать «предложение» как духовное присутствие Тела и Крови Христа в единстве с Его божеством, тогда как лютеране могли продолжать считать, что Тело Христово предлагается и вкушается в Евхаристии реально.

Несмотря на нек-рое охлаждение в отношениях М. с Буцером после совместного участия в коллоквиуме

1540–1541 г., в 1543 г. они вместе работали в Бонне над проектом церковных реформ, к-рые намеревался осуществить в своем диоцезе курфюрст и архиеп. Кёльнский Герман фон Вид (1477–1552). М. отредактировал подготовленный Буцером церковный устав, включавший в себя подробное изложение протестант. вероучения (текст см.: *Einfältiges Bedenken: Entwurf einer Reformationssordnung für das Erzstift Köln von 1543 // Bucer M. Deutsche Schriften.* Gütersloh, 1999. Bd. 11. Tl. 1. S. 147–432); им были переписаны или написаны заново разделы о Св. Троице, о творении, об оправдании, о добрых делах, о Церкви и о покаянии (см.: *Scheible*. 2016. S. 165–166). После того как этот церковный устав был подвергнут критике со стороны кёльнских теологов и представителей духовенства, М. опубликовал «Ответ на сочинение неких лиц из кёльнского клира» (*Responsio ad Scriptum quorundam delectorum a Clero Secundario Coloniae Agrippinae*; текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 6. S. 381–421), в к-ром выступил в защиту общих принципов церковной реформации и их вероучительных оснований. Участие М. в составлении кёльнского церковного устава привело к его наиболее серьезному конфликту с Лютером. В 1544 г. Н. фон *Амдорф* (1483–1565) прислал Лютеру текст устава, обвинив Буцера и М. в том, что они изложили близкое к цвинглианскому учение о Евхаристии и умолчали о реальном принятии причастниками Тела и Крови Христа. Лютер согласился с этой оценкой; в частных беседах он обвинял М. в сговоре с Буцером и швейцар. протестантами, выражая намерение написать новый трактат о Евхаристии с разгромной критикой всех противников лютеран. учения. М. не был автором раздела о Евхаристии, однако молчаливо одобрил его, поэтому он считал упрёки Лютера отчасти справедливыми, однако не желал отречься от написанного и был готов покинуть Виттенберг в случае, если Лютер подвергнет его письменной критике (см.: *Idem.* BW: Reg. N 3638, 3646, 3652, 3653, 3658, 3671, 3748). После выхода из печати трактата Лютера «Краткое исповедание о святом Таинстве» (*Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sacrament*, 1544) опасения М. отчасти рассеялись: Лютер не упоминал в нем М. и Буцера и критиковал



лишь анабаптистскую и цвиглианскую интерпретации Евхаристии. Одной из причин этой осторожности Лютера и его последующего полного примирения с М. была переданная Лютеру личная просьба курфюрста Саксонского Иоганна Фридриха I Великодушного (1503–1554), к-рый высоко ценил М. и не хотел, чтобы тот покинул Виттенбергский ун-т из-за конфликта с Лютером. В присутствии канцлера курфюршества состоялась беседа М. с Лютером, в ходе которой М. твердо заявил, что он исповедует присутствие Иисуса Христа в Евхаристии, однако исключительно «in usu», т. е. при совершении таинства и принятии причастия верующими (см.: CR. Vol. 5. Col. 498–499. N 3049). Несмотря на явное отличие этой формулировки от тех формул, которые предпочитал использовать Лютер, он счел ответ М. удовлетворительным, и конфликт был исчерпан (см.: Neuser. 1961. S. 25–34; Kobler. 2014. S. 319–323).

Защита политические и религ. интересы Шмалькальденского союза, М. в 30-х — нач. 40-х гг. XVI в. вступал в переговоры с европ. государями и князьями Свящ. Римской империи. Так, кор. Франции *Франциск I* (1515–1547) с уважением относился к ученым заслугам М. и неск. раз приглашал его посетить Париж. Хотя поездка не состоялась, М. стремился убедить короля в том, что лютеран. церковные реформы не несут опасности для гос. власти, и призывал его проявлять терпимость к проповедникам Евангелия. По просьбе французских сторонников Реформации М. составил для представления королю весьма консервативный по характеру план возможных реформ (см.: *Melanchthon Ph. BW: Texte. Bd. 6. S. 129–169. N 1467*). М. принимал участие в переговорах между лютеранскими князьями и кор. Англии *Генрихом VIII* (1509–1547) по вопросу присоединения последнего к Шмалькальденскому союзу. Он посвятил королю одно из изданий «Общих мест» и вместе с Лютером в 1536 г. составил «Виттенбергские артикулы» (см.: *Ibid. N 1714*), которые не были приняты Церковью Англии, однако использовались при работе над ранними англикан. вероисповедными документами и церковными уставами (*Die Wittenberger Artikel von 1536 / Hrsg. G. Mentz. Lpz., 1905*). В 1538–

1539 гг. М. консультировал Иоахима II Гектора (1505–1571), курфюрста Бранденбургского, который желал провести в своих владениях реформу церковного учения, но сохранить большинство традиц. католич. обрядов (см.: *Scheible. 1992. S. 378–379*). По просьбе курфюрста Иоганна Фридриха М. составил образцовый церковный устав, получивший известность под условным названием «Виттенбергская реформация» (*Wittenbergische Reformation*; текст см.: CR. Vol. 5. Col. 578–606; ср.: *Melanchthon Ph. BW: Reg. N 3793*). Впосл. этот устав использовался во мн. лютеран. землях в качестве основы для составления местных церковных законоположений (подробнее о влиянии М. на реформационные процессы и интеллектуальную жизнь в Европе см.: *Rhein. 1997; Melanchthon und Europa. 2001–2002; Philipp Melanchthon. 2011*).

**Преподавательская, научная и литературная деятельность (1522–1546).** После возвращения Лютера в Виттенберг весной 1522 г. М. сложил с себя обязанность чтения лекций по экзегезе НЗ и по богословию; он посчитал необходимым сосредоточиться на преподавании греч. языка и классической лит-ры, т. к. именно для этого он был изначально приглашен в Виттенбергский ун-т. В результате реформационных событий нач. 20-х гг. XVI в. в ун-те сложилась довольно проблематичная ситуация: преподавание мн. предметов прекратилось либо из-за отсутствия профессоров, покинувших Виттенберг вслед. несогласия с религ. идеями лютеранства, либо из-за нежелания студентов посещать соответствующие лекции (по схоластике и каноническому праву). Число приезжавших в Виттенберг студентов значительно уменьшилось; мн. студенты, с энтузиазмом воспринявшие идеи Реформации, желали изучать лишь Свящ. Писание и с презрением отзывались о всех проч. науках, включая философию и систематическую теологию. Достаточно сильным в ун-те было влияние Карлштадта, к-рый в этот период настаивал на необходимости отмены традиц. системы образования, отказа от присвоения ученых степеней и превращения ун-та в христ. школу, в к-рой вместо бесполезных для христиан наук читались бы исключительно экзегетические лекции по Свящ. Писанию.

Соглашаясь с европ. гуманистами, которые в сочинениях и письмах упрекали виттенбергских проповедников в том, что они подрывают основы христ. учености и невольно способствуют погружению Германии во тьму невежества, М. пересмотрел то негативное отношение к философии и систематической теологии, которое он выражал в некоторых сочинениях 1519–1521 гг. Продолжая считать, что университетское образование должно быть освобождено от схоластики, М. в получившем впосл. широкую известность письме эрфуртскому гуманисту Г. Э. Гессу (1488–1540) от 29 марта 1523 г. (см.: *Melanchthon Ph. BW: Texte. Bd. 2. S. 63–64. N 273*) и в произнесенной в Виттенбергском ун-те в это же время программной речи о пользе изучения риторики (*Encomion eloquentiae*; текст см.: CR. Vol. 11. Col. 50–66) открыто признавал необходимость для любого христ. теолога получения базового классического и философского образования; такое образование является предварительным этапом для серьезного и глубокого изучения Свящ. Писания, поэтому отказывающиеся от него могут стать лишь «псевдотеологами» (см.: *Scheible. 2016. S. 42–46*).

С 1522 г. М. при поддержке Лютера занимался постепенным преобразованием организации учебного процесса в Виттенбергском ун-те. Одним из первых шагов, реализованных в период ректорства М. в зимний семестр 1523/24 г., стало введение института наставничества, в рамках которого каждому студенту назначался специальный педагог, разрабатывавший для него индивидуальную программу лекционных курсов и наблюдавший за его успехами. Сохранив традиц. университетские диспуты, М. ввел новую форму обязательного отчета о прослушанном предмете — декламации (*declamatio*), построенные по риторическим правилам речи, в к-рых студент высказывал и обосновывал собственную позицию по некоему вопросу (см.: *Ibid. S. 46–48*). Всегда придававший большое значение риторике, М. сам многократно выступал с речами на собраниях университетской корпорации, а также писал речи для официал. лиц и профессоров (тексты см.: CR. Vol. 11–12).

М. неизменно отклонял поступающие ему многочисленные предложения занять профессорскую ка-





федру в к.-л. из более крупных и престижных ун-тов Германии, оставаясь верным Виттенбергскому ун-ту (см.: *Scheible*. 1992. S. 374). Однако он с большим рвением участвовал в реформировании университетского образования в лютеран. княжествах и городах. М. непосредственно руководил ходом реформ или предлагал подробные письменные программы организации учебных занятий в Тюбингенском, Гейдельбергском, Лейпцигском, Кёнигсбергском, Марбургском, Йенском и во Франкфуртском ун-тах. М. заботился также о создании лютеран. начальных и средних школ, важной задачей которых он считал не только подготовку учеников к университетским занятиям, но и религ. образование и воспитание юношества (подробнее см.: *Idem*. 2016. S. 52–69; лит-ру см.: *Ibid*. S. 359–361). Вслед, неутомимой деятельности по организации и реорганизации лютеран. образования на всех уровнях М. еще при жизни получил в гуманистических и ученых кругах лютеран почетное наименование «учитель Германии» (*praesertor Germaniae*).

Неоднократные попытки Лютера убедить М. вернуться к чтению богословских и экзегетических лекций первоначально не имели успеха. Во многом это было связано с тем, что М. не имел профессорского места на теологическом фак-те и вслед. этого не получал платы за лекции. Лишь в 1525 г. Лютер смог убедить курфюрста Иоганна назначить М. специальное жалованье, которое выплачивалось регулярно и не было прикреплено к определенной профессорской кафедре. По указанию курфюрста М., как и Лютеру, было предоставлено право читать свободные курсы лекций на философском или на теологическом фак-те, самостоятельно определяя их продолжительность и тематику. При этом формально М. так и не получил степени доктора теологии и предпочитал оставаться магистром фак-та искусств. С 1526 г. М., продолжая систематически преподавать греч. язык, а также читать со студентами греч. и лат. классиков, регулярно организовывал лекционные курсы либо по одной из традиц. философских дисциплин, преимущественно по этике (опираясь гл. обр. на греч. тексты Аристотеля), либо по к.-л. из книг Свящ. Писания. Как философские, так и богословско-экзегетические

лекции М. вполн. готовил к изданию и выпускал в виде учебников или комментариев (см.: *Ibid*. S. 49–50).

Из философских трудов М. 20–40-х гг. XVI в. наиболее значительными являются его комментарии к этическим сочинениям Аристотеля. В 1529 г. М. впервые опубликовал комментарий к 2-м начальным книгам «Никомаховой этики»; вполн. М. неоднократно возвращался к работе над этим комментарием, выпускаемая дополненные и переработанные издания, однако он прокомментировал не весь трактат, а лишь книги 1–3 и 5 (текст см.: *CR*. Vol. 16. Col. 277–416). К этому комментарию по содержанию примыкает комментарий к «Политике» Аристотеля (текст см.: *Ibid*. Col. 417–452), а также собственное сочинение М. по этике — «Краткое изложение нравственной философии» (*Philosophiae moralis epitome*; текст см.: *Ibid*. Col. 21–164, 495–524; после 1550 г. дополненные и переработанные издания выходили под др. названием: «Элементы этического учения» (*Ethicae doctrinae elementa*); текст см.: *Ibid*. Col. 165–276, 453–494). В этических трудах М. сильное влияние Аристотеля соединяется со стремлением ввести этические концепции в контекст лютеран. представления о природе нравственного закона и учения о добрых делах как о результатах спасительной веры. Изложению философской антропологии посвящен комментарий М. к сочинению Аристотеля «О душе», впервые вышедший в 1540 г. (текст см.: *Ibid*. Vol. 13. Col. 1–178; *Melanchthon Ph*. SA. Bd. 3. S. 305–372). В нем М. не только излагал традиц. аристотелевские представления об анатомии, о физиологии и психологии человека, но и рассматривал нек-рые ключевые темы христ. психологии: учение о бессмертии души, представление о свободной воле человека и ее поврежденности грехом и т. п. В 40-х гг. XVI в. М. читал лекции по физике, вполн. изданные в виде соч. «Начала физического учения» (*Initia doctrinae physicae*; текст см.: *CR*. Vol. 13. Col. 179–412). Физические представления М. были архаичными и определялись смесью неоплатонических и аристотелевских влияний; до конца жизни он оставался сторонником геоцентрической системы мира и не принимал учение Н. Коперника, однако не препятствовал преподаванию новой космологии в Виттен-

бергском ун-те. В качестве части физики М. рассматривал астрологию, которую он считал точной наукой и к которой на протяжении всей жизни проявлял значительный интерес (см.: *Scheible*. 1992. S. 374–375; подробнее о философских взглядах М. см.: *Kusukawa*. 1995; *Der Philosoph Melanchthon*. 2012).

Ранние публикации экзегетических лекций М., издававшиеся в 1522–1526 гг., основывались на конспектах студентов и выходили без его ведома и редактуры (указатель изданий см.: *Melanchthon Ph*. SA. Bd. 4. S. 10–12; основные тексты см.: *CR*. Vol. 13–15). Инициатором нек-рых из них был Лютер; в предисловиях он восхвалял ясный и точный способ представления материала в лекциях М., а также подтверждал полное согласие взглядов М. с евангельским учением, т. е. с вероучением лютеранства. Первым библейским комментарием, подготовленным к печати самим М., стал изданный в 1527 г. «Комментарий на Послание к Колоссянам» (*Scholia in Epistolam Pauli ad Colossenses*; текст см.: *Melanchthon Ph*. SA. Bd. 4. S. 209–303). В это сочинение в качестве экзегетического экскурса к словам ап. Павла: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым оболещением...» (Кол 2. 8) — М. включил рассуждение о надлежащем отношении к мирской философии. В нем М. признал, что для христиан полезно изучение основных философских наук: риторики, диалектики, физики и этики (см.: *Melanchthon Ph*. SA. Bd. 4. S. 230–231). Согласно М., все светские науки и искусства — это реализация заложенного в саму природу человека дара Божия, «естественного разума», поэтому ап. Павел осуждает не любое философское знание, но лишь использование человеческого разума как руководящего начала в области христ. вероучения. М. решительно утверждает, что основные догматы христ. учения не могут быть обоснованы рационально; хотя они не противоречат разуму, знание о них человек может получить только из Свящ. Писания, если же он будет пытаться вывести это знание из философских представлений о мире, он неминуемо впадет в заблуждение (см.: *Ibid*. S. 238–244). В последующие годы М. регулярно публиковал новые комментарии к книгам Свящ. Писания, а также переработанные редакции уже





издававшихся комментариев. Из книг ВЗ М. прокомментировал Книгу Притчей Соломоновых (версия 1529 г.: Ibid. S. 305–464; версия 1555 г.: CR. Vol. 14. Col. 1–88), Книгу пророка Даниила (см.: Ibid. Vol. 15. Col. 823–980), частично Псалтирь (см.: Ibid. Vol. 13. Col. 1017–1472) и др. Наиболее содержательно богатыми и важными из комментариев к книгам НЗ являются 2 редакции «Комментария на Послание к Колоссянам» (2-ю редакцию 1559 г. см.: Ibid. Vol. 15. Col. 1221–1282) и 4 редакции «Комментария на Послание к Римлянам» (версия 1529 г.: Ibid. Col. 443–492; версия 1532 г.: *Melanchthon Ph. SA. Bd. 5*; версия 1540 г.: CR. Vol. 15. Col. 493–796; версия 1556 г.: Ibid. Col. 797–1052). Экзегетический стиль М. был ближе к ученому и лаконичному стилю Эразма Роттердамского, чем к наполненному яркими образами, парадоксами и антитезами разговорному стилю Лютера. М. проявлял значительное внимание к анализу оригинального греч. текста, нередко привлекая для подтверждения собственных интерпретаций экзегетические сочинения отцов Церкви. При разработке богословских тем он пользовался своим излюбленным методом отнесения библейской цитаты к одному из «общих мест», т. е. демонстрировал ее значение и место в систематизированном представлении вероучения (подробнее о М. как об экзегете см.: Philip Melanchthon (1497–1560) and the Commentary. 1997; также см.: Sick. 1959; Stupperich. 1961. S. 22–41; Barton. 1963; *Kuropka*. 2010. S. 46–54).

В 30–40-х гг. XVI в. М. неоднократно возвращался к работе над своим основным теологическим соч. «Общие места» и дважды значительно перерабатывал его текст. В издании 1535 г. (текст см.: CR. Vol. 21. Col. 331–558) М. пересмотрел общую концепцию сочинения и отказался от прежнего пренебрежительного отношения к вопросам теоретического богословия. В «Общие места» были добавлены разделы о едином Боге, о Св. Троице, о творении, об Иисусе Христе, о Церкви, о христ. эсхатологии и нек-рые другие (перечень тем см.: Ibid. Col. 349–350). При их составлении М. использовал в качестве неявного вероучительного ориентира *Никео-Константинопольский Символ веры* (381), сопровождая общее изложение догматических тем подборкой подтверждающих изло-

женное авторитетных суждений, в качестве к-рых он привлекал не только цитаты из Свящ. Писания, но и мнения древних отцов Церкви. Триадологические и христологические рассуждения М. вполне традиционны; они направлены гл. обр. против учения М. *Сервета* (ок. 1511–1553), который отрицал троичность Бога и божество Иисуса Христа. Полностью пересмотрев концепцию природы человека, М. эксплицитно отказался от жесткого детерминизма; он признал, что помимо необходимых событий, определяемых волей Бога, в мире есть контингентные события, причиной к-рых служит дарованная Богом разумным существам свободная воля. Признавая, что Бог предвидит и предопределяет даже контингентные события, М. вместе с тем подчеркивал, что при их предопределении Бог не нарушает установленного Им свободного способа действия воли. Согласно М., до грехопадения воля обладала полной свободой; именно эта свобода и стала причиной греха (см.: Ibid. Col. 371–373). Следствием грехопадения стало появление первородного греха, к-рый М. понимает как «порчу человеческой природы», из-за к-рой человек не может внутренне следовать закону Божию (Ibid. Col. 380). При этом М. настаивал на том, что внешнее следование закону и совершение добрых дел остались во власти воли; именно о такой «свободе воли» говорят философы, и в этом они правы. Однако воля не может сама исправить собственное внутреннее повреждение, к-рое мешает ей любить Бога и во всем быть покорной Ему (Ibid. Col. 374–375). Т. о., М. отказался от концепции властвующих над разумом и волей аффектов и вернулся к традиционному для католич. богословия представлению о первородном грехе как о болезни, как о неисцелимом без помощи Бога повреждении природы человека. Раздел о законе был расширен и получил многозначительное название «О законе Божиим»; М. предлагал понимать библейский нравственный закон как неизменное выражение воли Божией, которым призваны руководствоваться все люди (см.: Ibid. Col. 388–390; подробный анализ см.: Matz. 2001. S. 141–158). Основные положения учения об оправдании и о спасении не претерпели больших смысловых изменений, однако М. усилил рас-

суждение о значении нравственного закона и добрых дел для спасения. Признавая, что добрые дела есть результаты веры и благодатного действия в человеке Св. Духа, он объявлял их необходимыми для спасения: «Добрые дела необходимы для жизни вечной, поскольку они с необходимостью следуют за примирением [с Богом]» (CR. Vol. 21. Col. 429; подробнее см.: *Maxsey*. 1980. P. 67–114). В учении о таинствах М. значительно смягчил прежний символизм; он стремился следовать восходящему к блж. Августину представлению о различии в них внешнего знака и внутреннею благодатного действия Бога по отношению к человеку, к-рое связано с неким божественным обетованием (см.: CR. Vol. 21. Col. 467–469). При изложении учения о присутствии Христа в Евхаристии М. не касается учения Лютера о телесном присутствии и не приводит лютеран. вероисповедных формулировок, предпочитая им собственную: «На Вечере Господней посредством Хлеба и Вина (pane et vino) нам предлагаются Тело и Кровь Христа, причем Христос истинно присутствует в Своем таинстве, действуя в нас (efficax est in nobis)» (Ibid. Col. 479). Т. о., М. в скрытом виде вводит в «Общие места» концепцию духовного и действительного присутствия, а не субстанциального присутствия Христа в Евхаристии. После публикации сочинения мн. лютеран. теологи заметили в нем расхождение с учением Лютера: Агрикола и Озиандер критиковали учение о законе и добрых делах; Амсдорф считал ошибочным представление о наличии у воли некой свободы после грехопадения; Ю. Йонас (1493–1555) и К. Круцигер (1504–1548) с осторожностью высказывали сомнения в адекватности предложенной М. интерпретации Евхаристии. Хотя эта критика по большей части имела не публичный, а приватный характер, о ней было известно Лютеру, который, однако, ее не поддержал. Из его краткой реплики можно заключить, что новая редакция «Общих мест» показалась ему «менее сердечной» по сравнению с прежней, а также более схоластичной и многословной, однако критичных доктринальных погрешностей он в ней не увидел (см.: *Kobler*. 2014. S. 290–292).

В версии «Общих мест» 1543 г. М. при сохранении структуры сочинения и принципов интерпретации ос-





новных богословских тем добавил многочисленные новые свидетельства, пояснения, рассуждения и аргументы (общий анализ см.: *Matz*. 2001. S. 159–191). Одним из поводов к созданию новой редакции были длительные дискуссии, к-рые М. вел с католич. теологами во время коллоквиума 1540–1541 гг., поэтому при рассмотрении ряда богословских тем М. использовал те традиционные католич. определения и аргументы, с к-рыми он был согласен, что придало новой редакции еще более схоластический характер по сравнению с предшествующей. Важным смысловым изменением в «Общих местах» начиная с редакции 1543 г. стало широкое использование М. при изложении мн. взаимосвязанных богословских тем учения о христ. Церкви (см.: *CR*. Vol. 21. Col. 825–847). Отвергая и свойственное радикальным протестантам представление о невидимой Церкви как о неопределенном сообществе всех христиан, руководимых тайным действием Св. Духа, и иерархическую католич. концепцию Церкви, в рамках к-рой Церковь превращалась в некую земную организацию, М. понимал Церковь как видимое «сообщество призванных», объединяемое единством веры и таинств. Т. о., согласие в истинном учении и совершение установленных Богом таинств являются необходимыми и достаточными внешними признаками христ. Церкви; хотя у Церкви есть некая организационная форма, не эта форма, а возвещаемое в конкретной церковной общине учение определяет, является ли эта община Церковью Христовой. Поскольку все спасаемые соединены единством истинной веры, в мире со времен Адама и до наст. времени существует одна Церковь, объединяющая всех призванных Богом, как праведников, так и грешников. Только в Церкви «звучит голос Евангелия», только в ней человек может получить знание о поврежденности его природы, о том, что он не может спастись собственными силами и собственными добрыми делами. Это знание делает волю человека способной принять предлагаемое Богом спасение. В видимой Церкви призванных, а не где-либо вне ее, существует невидимая Церковь избранных, т. е. тех людей, к-рые были предопределены Богом к спасению. Предопределение М. интерпретирует как действие Бога, тре-

бующее некоего содействия со стороны человеческой воли (см.: *Ibid*. Col. 912–920). Призывая всех через проповедь Евангелия в Церковь, Бог предлагает каждому человеку дар спасения. Хотя человек не может по собственной воле приобрести этот дар, он может отвергнуть его, поэтому различие между числом призванных и числом избранных определяется личным ответом каждого человека на призыв: «Бог привлекает умы людей, чтобы они желали [спасения], однако нам надлежит согласиться с этим, а не противоборствовать этому» (см.: *Ibid*. Col. 917). Т. о., М. смягчал радикальное представление о безусловном предопределении, развитое блж. Августином, поддержанное Лютером в трактате «О рабстве воли» и в посл. ставшее частью офиц. вероучения кальвинизма. Внутренним основанием этого был неявный отказ М. от представления о том, что сам акт веры есть не действие человека, но благодатный дар Божий, действие Св. Духа, Который производит в человеке веру. Если в 1-м издании «Общих мест» вера прямо называлась «даром благодати» (*donum gratiae*; см.: *Melanchthon Ph*. SA. Bd. 2. Tl. 1. S. 87), хотя и без подробного объяснения смысла такого обозначения, то в поздних изданиях М. рассматривал «дар благодати» как следствие благодати, понимая под этим спасение и вечную жизнь (см.: *Ibid*. Tl. 2. S. 373–374), а веру определял как «согласие с предлагаемым нам и обращенным ко всем Словом Божиим, а именно с обещанием примирения, подаваемого даром ради Посредника Христа» (*Ibid*. S. 371). Это позволяло М. сохранить значение личного выбора человека и естественной нравственности. Он отмечал, что благая воля и добрые дела всегда есть нечто положительное (см.: *Ibid*. S. 374–375), поэтому учение об оправдании верой не отменяет нравственных усилий самого человека, но лишь указывает, что он должен видеть единственную причину своего спасения не в этих усилиях, а в совершённом Иисусом Христом искуплении, уверенность в спасительности к-рого и составляет главное содержание веры (см.: *Ibid*. S. 379, 385; ср.: *Bring*. 1955. S. 64–75).

**М. и Лютер.** М. неизменно выступал в защиту богословского учения Лютера в полемике с католиками, а также в различных внутрипротестант. разногласиях и дискуссиях ве-

роучительного характера; даже тогда, когда его собственная богословская позиция неск. отличалась от взглядов Лютера, он предпочитал публично поддерживать Лютера и не акцентировать разногласия. Удачно дополняя друга, Лютер и М. вели совместную деятельность по распространению идей Реформации и защите лютеранства от внутренних и внешних угроз. Лютер считал М. во всем верным основным принципам нового евангельского учения теологом и особо ценил его лит. талант и точность языка, поэтому неизменно привлекал его к участию в любых религ. и церковно-политических переговорах. Вместе с тем отношения Лютера и М. не были полностью лишены проблем и сложностей, гл. обр. связанных с различием их характеров. Лютер высказывал в адрес М. упреки в нерешительности, готовности к компромиссам, излишнем увлечении теоретическими философскими и богословскими рассуждениями, а также в благосклонном отношении к нек-рым друзьям из числа гуманистов и католиков, не принимавших идей лютеранства. М. со своей стороны нередко жаловался на вспыльчивый и гневливый характер Лютера, на свойственное ему упрямство в отстаивании собственных взглядов, на подозрительное отношение даже к ближайшим друзьям и соратникам; в нек-рые периоды М. с горечью заявлял, что чувствует себя в Виттенберге «пленником» Лютера, однако даже в такие моменты он относил все упреки не к учению Лютера, а исключительно к нему как к человеку (см., напр.: *Melanchthon Ph*. BW: Reg. N 1914, 2302, 3638, 3646, 3652, 3667, 3676, 5139; подборку и обзор свидетельств см.: *Mix*. 1901). Нек-рые исследователи на основании подобных высказываний делали выводы о скрытом противостоянии и даже вражде М. и Лютера, однако подобные оценки являются преувеличенными. Нек-рые сложности в личных взаимоотношениях не препятствовали совместным трудам М. и Лютера в религ. сфере; они всегда поддерживали друг друга в публичных выступлениях и публикациях, даже в тех случаях, когда это приводило к конфликтам с др. участниками реформационного движения. Резкие взаимные оценки встречаются лишь в частной переписке, вслед. чего они были известны только узкому кругу лиц, принадлежавших



к ближайшему окружению Лютера и М. (см.: *Scheible*. 1992. S. 380–381; подробнее см.: *Neuser*. 1961; *Scheible*. 1996. S. 139–170).

Известие о кончине Лютера М. получил в Виттенберге ранним утром 19 февр. 1546 г. При погребении Лютера 22 февр. 1546 г. в Замковой ц. Виттенберга М. после нем. проповеди Бугенхагена произнес речь на латыни (текст см.: CR. Vol. 11. Col. 726–734). В ней М. ставил Лютера в один ряд со всеми посылавшимися Богом к людям учителями: древними пророками, апостолами, отцами Церкви, напоминая, что благодаря полученному тем дару Св. Духа свет Евангелия вновь начал ясно сиять в Церкви, а христ. учение было освобождено от множества искажений и суеверий. Памяти Лютера М. посвятил также произнесенную 11 нояб. 1546 г. академическую речь в Виттенбергском ун-те (текст см.: *Ibid*. Col. 783–788). Собственное видение жизненного пути и религ. дела Лютера М. представил в предисловии к опубликованному в июне 1546 г. 2-му тому собрания сочинений Лютера (текст см.: CR. Vol. 6. Col. 155–170; ср.: *Melanchthon Ph. BW: Reg.* N 4277). Составленное М. жизнеописание Лютера, не всегда точное в фактическом отношении, положило начало посмертной идеализации и «канонизации» Лютера в протестантской среде, однако вместе с тем оно является ценным субъективным свидетельством близкого друга и верного ученика (см.: *Scheible*. 2016. S. 204–207).

**Лидер лютеранства в период внешних опасностей и внутренних разногласий (1546–1560).** Хотя после смерти Лютера М. стал считаться неформальным лидером лютеран Саксонии, его авторитет среди протестант. князей и теологов Германии не мог сравниться с авторитетом Лютера, вслед. чего его возможно-сти влиять на политическую и религ. ситуацию были весьма ограничены. В 1-й пол. 1546 г. М. с беспокойством наблюдал за усилением политического влияния в Германии имп. Карла V, консолидировавшего вокруг себя противников реформационного движения, а также за многочисленными разногласиями и раздорами среди членов Шмалькальденского союза, к-рые относились друг к другу с возрастающим недоверием. В переписке М. высказывал в адрес вождей Шмалькальденского союза

упреки в том, что в проводимой ими политике они руководствуются собственными политическими и экономическими интересами, а вовсе не заботой о поддержании и распространении евангельской проповеди. Несмотря на это, М., как и большинство лютеран, летом 1546 г. с воодушевлением воспринял начало Шмалькальденской войны, которая первоначально разворачивалась успешно для протестант. сил. Вместе с др. виттенбергскими теологами он отправил неск. посланий курфюрсту Иоганну Фридриху, в к-рых уверял его, что члены Шмалькальденского союза сражаются за правое дело, призывал к молитвам и выражал надежду на то, что Бог не допустит победы врагов евангельского учения (см.: CR. Vol. 6. Col. 122–124. N 3453; ср.: *Melanchthon Ph. BW: Reg.* N 4276, 4365). Переход герц. Морица Саксонского (1521–1553) на сторону имп. Карла V, обещавшего даровать ему титул курфюрста Саксонского, стал для М. неожиданностью. После того как войска герц. Морица вторглись во владения курфюрста Иоганна Фридриха, занятия в Виттенбергском ун-те прекратились. В нач. нояб. 1546 г. М. с семьей покинул Виттенберг. Первоначально он остановился в находившемся на нейтральной территории Цербсте, после поражения лютеран. войск в битве при Мюльберге (24 апр. 1547) переехал в Магдебург, а затем — в свободный имперский г. Нордхаузен, где он мог чувствовать себя в относительной безопасности (см.: *Melanchthon Ph. BW: Reg.* N 4437, 4441, 4740, 4752). Поражения лютеран. князей в войне М. рассматривал как наказания Божии за их личные грехи и недостаточно ревностную поддержку евангельской проповеди, однако после пленения лидеров Шмалькальденского союза имперскими войсками М. сменил критический тон и неоднократно обращался к ним со словами утешения, призывая к терпению и надежде на то, что Бог не оставит верных Ему христиан (см.: *Scheible*. 2016. S. 211–215).

Получив известия о том, что имп. Карл V и герц. Мориц, ставший новым курфюрстом Саксонским, не только не стали преследовать лютеран. теологов и проповедников в Саксонии, но и разрешили возобновление занятий в Виттенбергском ун-те (см.: *Melanchthon Ph. BW: Reg.* N 4773), М. вступил с новым курфюр-

стом в переговоры об условиях своего возвращения в Виттенберг. 18 июля 1547 г. курфюрст Мориц направил М., Бугенхагену, Круцигеру, Майору и др. виттенбергским лютеран. теологам офиц. приглашение принять участие в заседаниях ландтага в Лейпциге; курфюрст заверял их, что он сохраняет верность истинному христ. учению, т. е. лютеранству, не собирается вводить в своих владениях «папские суеверия» и препятствовать проповеди Евангелия, стремится к религ. миру и нуждается в их советах относительно организации церковной жизни в новых условиях (текст см.: CR. Vol. 6. Col. 605–606. N 3944; ср.: *Melanchthon Ph. BW: Reg.* N 4812–4814). 25 июня 1547 г. М. вернулся в Виттенберг; в письмах друзьям он объявлял безосновательными все подозрения в том, что он и др. виттенбергские теологи изменили лютеранству, заверяя, что в городе проповедуется то же самое учение, какое проповедовалось при жизни Лютера. 24 окт. 1547 г. М. приступил к чтению лекций в Виттенбергском ун-те; он продолжал преподавать в нем до конца жизни (см.: *Scheible*. 2016. S. 215–223).

После поражения в Шмалькальденской войне положение протестантов в Германии оказалось весьма сложным. М. и др. саксон. лютеране находились в наиболее благоприятных условиях, поскольку в знак благодарности за поддержку имп. Карл V фактически предоставил курфюрсту Морицу право самому регулировать религ. жизнь и церковную политику в своих владениях. Ситуация в др. лютеран. княжествах и городах, многие из которых были оккупированы войсками императора и его союзников, была иной: под угрозой изгнания протестант. пасторам и проповедникам предлагалось вернуться к католич. вероучению и обрядам. В качестве программы этого возвращения на рейхстаге в Аугсбурге в 1548 г. был утвержден Аугсбургский интерим (промежуточное постановление; см. ст. *Интерим*), к-рый предлагался для подписания князьям, городским советам и пасторам (текст см.: *Der Reichstag zu Augsburg 1547/48 / Hrsg. U. Machoczek. Münch, 2006. Tlbd. 2. S. 1910–1947. N 210. (Deutsche Reichstagsakten: Jungere Reihe; 18)*). Многие лютеран. проповедники под давлением властей соглашались принять интерим; находившиеся на неподвластных императору





территориях лютеран. теологи обвиняли таких проповедников в вероотступничестве (подборку сочинений по вопросу об Аугсбургском интериме см.: *Reaktionen auf das Augsburger Interim: Der Interimistische Streit (1548–1549)* / Hrsg. I. Dingel e. a. Gött., 2015). В марте–апр. 1548 г. М. по поручению курфюрста Морица впервые ознакомился с содержанием Аугсбургского интерима и пришел к выводу, что его принятие недопустимо для лютеран; последующее внимательное изучение текста интерима только укрепило его в этой оценке (промежуточные отзывы М. см.: *Melanchthon Ph. BW: Reg. N 5105, 5110, 5112, 5117, 5120, 5125, 5130, 5135, 5137, 5139*; ср.: *Scheible*. 2016. S. 224–233). Окончательный отказ от принятия интерима и подробная критика его содержания были представлены в подготовленном М. для курфюрста Морица меморандуме от 16 июня 1548 г., к-рый подписали также Бугенхаген, Круцигер, Майор и др. теологи (текст см.: CR. Vol. 6. Col. 924–942. N 4259; ср.: *Melanchthon Ph. BW: Reg. N 5182*). Во вводящей части документа подчеркивается, что отказ от принятия интерима связан не с упорством лютеран и не с их нежеланием искать некий компромисс ради церковного мира, но исключительно с тем, что в интериме содержится ложное учение по принципиальным вопросам. Признавая, что представленное в интериме учение о Боге, о творении, о грехопадении и о спасении в целом является правильным, М. обращает внимание на то, что в интериме вводится искаженное учение об оправдании, поскольку вера в нем рассматривается не как единственная причина оправдания, но лишь как некая подготовка к оправданию, тогда как само оправдание совершается любовью; тем самым неявно вводится мнение, что человек оправдывается делами любви, с к-рым не могут согласиться лютеране. По словам М., вера в интериме понимается исключительно как знание и теряет наиболее важную для лютеран составляющую — уверенность в спасении (см.: CR. Vol. 6. Col. 927–930). Раздел интерима, содержащий учение о Церкви, М. признает составленным в слишком общих и неопределенных выражениях; он может быть принят, однако требует дополнительных разъяснений, а именно четкого указания на то, что христиане могут повиноваться

епископам лишь тогда, когда те проповедуют истинное евангельское учение (см.: *Ibid.* Col. 930–932). Рассматривая учение интерима о таинствах, М. отмечает, что католич. таинства могут быть сохранены в лютеран. общинах как благочестивые обряды и церемонии, однако они должны правильно истолковываться и не смешиваться с таинствами в собственном смысле, основанными на божественном обетовании, — Крещением и Вечерей Господней (*Ibid.* Col. 932–934). М. решительно отвергает предлагаемое в интериме возвращение к совершению частных месс и месс за усопших, поскольку в основании всех этих практик лежит неприемлемое для лютеранства представление о мессе как о некоей спасительной жертве, добром деле, средстве отпущения грехов и т. п. (*Ibid.* Col. 935–937, 939). Недопустимым объявляется и молитвенное обращение к святым; единственное допустимое почитание святых — это проповедь об их жизни и подражание им (*Ibid.* Col. 937–938). Рассматривая положения интерима, касающиеся церковных обрядов, М. призывает следовать общему принципу: обряды допустимы, если они не вредят вере, поэтому могущие привести к искажению веры и соблазну обряды допустимы лишь в том случае, если проповедники разъясняют верующим, в каком смысле их следует понимать (*Ibid.* Col. 939–941). В завершение М. указывал, что насильственное введение интерима не послужит соединению христиан, а приведет лишь к соблазнам, волнениям и беспорядкам. Сходный по содержанию отзыв, составленный при участии М., был утвержден на собрании теологов Саксонии в Майсене, проходившем со 2 по 6 июля 1548 г. под председательством Георга III (1507–1553), князя Анхальт-Дессауского, к-рый проявлял значительный интерес к теологии и покровительствовал М. (текст см.: CR. Vol. 7. Col. 12–45. N 4286; ср.: *Melanchthon Ph. BW: Reg. N 5208*). Впосл. М. неизменно рекомендовал обращавшимся к нему за советом пасторам и теологам не принимать Аугсбургский интерим и не поддерживать настаивающих на его подписании правителей (см.: *Scheible*. 1992).

Признав аргументы лютеран убедительными, курфюрст Мориц не стал требовать принятия Аугсбургского интерима лютеран. проповед-

никами в своих владениях. Вместе с тем он желал продемонстрировать имп. Карлу V готовность к компромиссу, поэтому поручил теологам во главе с М. составить альтернативный документ, в к-ром не было бы отступлений от лютеран. вероисповедания, однако содержались бы определенные уступки католикам. Работа над этим текстом шла в неск. этапов; в основе мн. разделов лежали подготовленные М. проекты, которые затем дорабатывались при участии др. теологов, юристов и советников курфюрста. Итоговый документ был представлен на заседаниях ландтага Саксонии, проходивших в Лейпциге с 21 дек. 1548 по 1 янв. 1549 г.; впосл. в лагере противников его принятия он получил негативное наименование Лейпцигский интерим (текст см.: CR. Vol. 7. Col. 258–264. N 4433; также см.: *Ibid.* Col. 48–64. N 4290; Col. 215–221. N 4409; *Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen*. 1992. Bd. 4. S. 115–122. N 74; S. 254–277, N 212–235; ср.: *Melanchthon Ph. BW: Reg. N 5387*). Документ не был формально утвержден ландтагом из-за разногласий по некоторым частным вопросам, однако он был одобрен курфюрстом Морицем и подписан большинством лютеран. теологов, включая М.; фактически он стал офиц. руководством для проповедников Саксонии, определявшим допустимые границы компромисса с католич. вероучением и традиц. обрядовой практикой. В преамбуле формулировалось уточненное М. в этот период представление об «адиафора», т. е. о безразличных вещах; адиафора определялись как «средние вещи (*Mitteldinge*), которых люди могут придерживаться без нарушения [учения] божественного Писания». Применительно к адиафора формулировалось общее правило: все адиафора, имеющиеся и сохраняющиеся у католиков, могут вводиться также в лютеран. общинах и не должны быть причиной раздоров (см.: CR. Vol. 7. Col. 259). В разделе об оправдании и о значении добрых дел подтверждалось лютеранское представление об оправдании только верой, однако схема процесса оправдания больше соответствовала взглядам, которых в этот период придерживался М., чем учению Лютера и Аугсбургского исповедания. Согласно документу, воля и сердце человека подготавливаются





к получению оправдания «предваряющей благодатью», к-рая открывает человеку его греховность, показывает гнев Божий и подвигает к покаянию. При этом воля человека «содействует» (*mitwirkt*); Бог не обращается с человеком как с неким камнем, но требует его активного участия в деле спасения (см.: *Ibid.* Col. 51–52). Т. о., вера понимается как акт воли человека; причем оправдывающей она является только тогда, когда приводит к «новому послушанию», т. е. к добродетельной жизни. Как и в сочинениях М., в документе подчеркивается, что добрые дела неправильно рассматривать как основание отпущения грехов, поскольку таким основанием является лишь вера, однако вера всегда сопровождается добрыми делами. Важной особенностью изложения является отсутствие в нем характерного для богословия Лютера представления о том, что человек оправдывается не собственной праведностью, а «чужой праведностью», т. е. вменяемой ему по вере праведностью Христа (см.: *Ibid.* Col. 51–63). В разделе о Церкви признается наличие у «истинной христианской Церкви» обязательного для всех христиан вероучительного авторитета, «поскольку она не должна и не может устанавливать ничего вопреки Священному Писанию»; при этом не уточняется, о какой Церкви идет речь, вслед. чего утверждение имеет двусмысленный характер и может пониматься и как относящееся к лютеран. общинам, и как признающее авторитет католич. Церкви в той мере, в какой она не учит чему-либо противоречащему Свящ. Писанию (см.: *Ibid.* Col. 260). Епископское служение в Церкви признается допустимым и полезным для организации церковной жизни (*Ibidem*). Раздел о таинствах не содержит употребления слова «таинство» по отношению ко всем принятым в католич. Церкви 7 таинствам, однако все они перечисляются и признаются допустимыми без точного определения их статуса. Крещение предлагается совершать, «используя все принятые в древней Церкви обряды», в т. ч. экзорцизмы; *Конфирмация* должна совершаться в юношеском возрасте и предполагает произнесение исповедания веры, молитву, возложение рук и др. обряды; покаяние интерпретируется как частная исповедь перед священником и получение от

него свидетельства об отпущении грехов, а также объявляется необходимым условием для участия в Евхаристии; *Елеосвящение*, ранее упраздненное в лютеранстве, допускается совершать как молитву над больными; практика рукоположения церковных служителей епископом (т. е. таинство Свящества) признается законной; кратко упоминается также брак, который «должен сохраняться по божественному установлению» (см.: *Ibid.* Col. 217–219). При совершении мессы предписывается использовать традиц. облачения и обряды; предложенный в документе чин мессы почти полностью повторяет католический. Признается допустимым использование церковных изображений и совершение молебных пений, в т. ч. над усопшими. В предлагаемом церковном календаре присутствуют памяти Пресв. Богородицы и мн. святых без особых указаний, каким образом они должны праздноваться; также предписывается воздержание от мяса в традиц. периоды церковных постов (см.: *Ibid.* Col. 219–221). Т. о., Лейпцигский интерим был выражением готовности максимально сблизиться с католич. Церковью в области обрядов и церковного управления, причем явно допускалось восстановление мн. ранее уже отмененных в лютеранстве обрядов. Основное содержание лютеран. богословия было намеренно изложено в смягченной форме и не полностью; о связанном с обрядами вероучении в подавляющем большинстве случаев умалчивалось.

М. был убежден, что в Лейпцигском интериме ему удалось отстоять чистоту вероучения и ограничиться лишь обрядовыми уступками (см., напр.: *Melanchthon Ph. BW: Reg. N 5423, 5424, 5481*). Однако мн. лютеран. теологи были принципиально не согласны с этой позицией; признав Аугсбургский и Лейпцигский интеримы тождественными по назначению и одинаково пагубными для лютеранства, они открыто выступили как против принятия этих документов, так и против М. лично. Тем самым было положено начало длившейся неск. десятилетий внутрилютеран. дискуссии, к-рая получила название адиафористского спора, т. к. центральное место в ней занимало обсуждение смысла и правомерности введенного М. понятия «адиафора» (подборку связанных со спором сочинений см.: *Der Adiapho-*

*ristische Streit*. 2012). Ведущим представителем группы противников М., к-рые вполсл. стали называться *гнезио-лютеранами*, т. е. подлинными лютеранами, стал его ученик и коллега по Виттенбергскому ун-ту М. *Флаций Иллирик* (1520–1575), который в марте 1549 г. покинул Виттенберг, заявив, что не желает наблюдать одобренное виттенбергскими теологами искажение учения Лютера и возвращение католич. обрядов (см.: *Melanchthon Ph. BW: Reg. N 5487*). Поселившись в Магдебурге, Флаций Иллирик в сотрудничестве с Амсдорфом, Н. Галлом (ок. 1516–1570), Й. Вигандом (ок. 1523–1587) и другими лютеран. теологами, поддержавшими его выступление против М., опубликовал многочисленные трактаты и памфлеты. В них гнезио-лютеране обвиняли М. в том, что он искажил учение Лютера об оправдании одной только верой, ввел в лютеран. богословие многие католич. представления, в переговорах с католиками намеренно умалчивал о принципиальных вероучительных положениях лютеранства, под прикрытием безразличных обрядов (адиафора) вернул в лютеранство стоящее за обрядами ложное католич. учение об оправдании делами, о Церкви и о таинствах. Девизом гнезио-лютеран стало радикальное заявление: «Нет ничего безразличного в случае исповедания и соблазна» (*nihil est adiaphoron in casu confessionis et scandali*), т. е. тогда, когда принятие под давлением светской власти некоего обряда может быть понято как отказ от лютеран. учения (см.: *Scheible*. 2016. S. 235, 240–245). Дискуссия об интеримах потеряла практическое значение после реванша протестант. сил в Германии: Пассауский договор (1552) гарантировал сторонникам Аугсбургского исповедания религ. свободу, окончательно закрепленную в условиях *Аугсбургского религиозного мира* (1555). Однако это не привело к примирению М. с его оппонентами. В письме Флацию Иллирику от 4 сент. 1556 г. М. сожалел о той роли, которую он сыграл в составлении Лейпцигского интерима, однако настаивал на том, что он руководствовался исключительно желанием сохранить лютеранство в Саксонии от уничтожения путем внешних обрядовых уступок и «никогда не изменял учение [Аугсбургского] исповедания». На призывы Флация Иллирика открыто при-



знать свою неправоту в вопросе об адиафора М. отвечал отказом, отмечая, что он мог ошибаться в частных моментах церковной политики, однако общий принцип, предполагающий разное отношение к существенным и безразличным вопросам, был и остается правильным (см.: CR. Vol. 8. Col. 839–844. N 6067; ср.: *Melanchthon Ph. BW: Reg. N 7945*). Плачевные последствия разделения среди лютеран стали особенно очевидны во время Вормского коллоквиума (1557), в ходе которого католич. участники во главе с П. Канизием (1521–1597) спровоцировали внутренний конфликт М. и его сторонников с гнезио-лютеранами; тем самым оказалась поставлена под сомнение истинность взглядов, отстаиваемых объединенной протестант. делегацией, в состав которой входили М. и Флаций Иллирик (подробнее см. в статьях *Коллоквиумы* и *Канизий*). Poleмика между М. и Флацием Иллириком с новой силой вспыхнула в последние годы жизни М. (*Scheible*. 1992. S. 383–384). Окончательный ответ на все обвинения, по содержанию мало отличающийся от предшествующих, М. дал в адресованном курфюрсту Саксонии Августу I (1526–1586) меморандуме от 21 сент. 1558 г. (текст см.: CR. Vol. 9. Col. 617–629. N 6602; *Melanchthon Ph. BW: Reg. N 8732*).

В ряде др. дискуссий между протестант. теологами, возникавших в 50-х гг. XVI в., М. стремился выступать в роли арбитра и миротворца. Однако и в этих случаях его вмешательство часто заканчивалось тем, что недовольные его позицией лютеран. теологи начинали подозревать в неправомыслии его самого (см.: *Scheible*. 1992. S. 384). Подобные подозрения и обвинения не могли поколебать авторитет М. в Саксонии, однако за ее пределами мн. протестант. князья и правители предпочитали поддерживать т. зр. собственных придворных проповедников и университетских теологов. В развернувшемся в 1549–1552 гг. споре по поводу учения Озиандера о том, что оправдание предполагает реальное вселение Иисуса Христа как Бога в верующих (т. н. озиандеров спор), М. не поддержал Озиандера, поскольку считал, что тот искажает развитие Лютером предствление об оправдании. Первоначально М. пытался переубедить Озиандера в личной переписке (см.:

*Melanchthon Ph. BW: Reg. N 6075–6076*); когда эти попытки не привели к успеху, М. представил критический разбор мнений Озиандера в соч. «Ответ на книгу Озиандера об оправдании человека» (*Antwort auf das Buch Herrn Andreae Osiandri von der Rechtfertigung des Menschen*; текст см.: CR. Vol. 7. Col. 892–902. N 5017; ср.: *Melanchthon Ph. BW: Reg. N 6294*; подробнее см.: *Scheible*. 2016. S. 245–249). В дискуссии по поводу взглядов своего ученика Майора (т. н. майористский спор), которого гнезио-лютеране обвиняли в том, что тот учит о необходимости добрых дел для спасения, М. внутренне был на его стороне, однако призывал его к более осторожному формулированию своей позиции. Согласно М., утверждение, что добрые дела необходимы для спасения в смысле неких спасительных заслуг, бесспорно ошибочно, однако добрые дела действительно с необходимостью присущи всем спасаемым, поскольку они есть необходимые плоды веры и оправдания (см.: CR. Vol. 8. Col. 63–64; ср.: *Melanchthon Ph. BW: Reg. N 6788*). По просьбе курфюрста Иоахима II Гектора, в 1553 г. М. составил отзыв по поводу полемики между проповедовавшим во Франкфурте-на-Одере лютеран. теологом А. Мускулом (1514–1581) и Ф. Станкаро (1501–1574). В соч. «Ответ относительно спора о Станкаро» (*Responsio de controversiis Stancari*; текст см.: *Melanchthon Ph. SA. Bd. 6. S. 260–277*) М. отверг мнение Станкаро о том, что Иисус Христос был Посредником между Богом и людьми лишь по Своей человеческой природе; ссылаясь на мнения отцов Церкви и решения Вселенских Соборов, М. подробно излагал учение о недопустимости разделения во Христе божественной и человеческой природы, соединенных в одном Лице. Неизменно отрицательным было отношение М. к анабаптист. проповедникам; в полемике с ними он отрицал, что Св. Дух может воздействовать на человека непосредственно, заявляя, что Бог учредил Церковь как то место, где Св. Дух действует через проповедь Евангелия, побуждая сердца людей к вере и принятию оправдания. Опасными противниками христианства М. считал также антиринитариев, наиболее известным и влиятельным из к-рых в этот период был Сервет. М. одобрил проведенный в Женеве в 1553 г. под идейным

руководством Ж. Кальвина (1509–1564) процесс над Серветом, к-рый завершился сожжением Сервета как неискраправимого еретика (подробнее об отношении М. к протестант. еретическим движениям см.: *Gensichen*. 1955). Итоговую оценку заблуждениям анабаптистов и антиринитариев М. дал в соч. «Опровержение заблуждений Сервета и анабаптистов» (*Refutatio erroris Serveti et Anabaptistarum*; текст см.: *Melanchthon Ph. SA. Bd. 6. S. 365–377*).

М. стремился избежать открытого участия в протестант. дискуссиях о таинстве Евхаристии, наиболее крупной из которых стал спор между Кальвином и близким к гнезио-лютеранам теологом Й. Вестфалем (1510–1574), проповедовавшим в Гамбурге. Хотя Кальвин, поддерживавший дружескую переписку с М., рассчитывал на его поддержку и несколько раз призывал его высказать свое суждение (см.: CR. Vol. 43. Col. 215–217, 488–489; Vol. 44. Col. 556–558; Vol. 45. Col. 384–386), М. не желал присоединяться ни к одной из сторон, т. к. полагал, что оба оппонента впадают в крайности. Позицию Вестфалья М. считал языческим «хлебопоклонничеством», а позицию Кальвина — выраженной чрезмерно резко и близкой к цвинглианскому радикальному символизму. Несмотря на осторожность М., гнезио-лютеране объявляли его тайным сторонником Кальвина и обвиняли в отказе от того учения о Евхаристии, к-рое отстаивал Лютер. В кон. 50-х гг. XVI в. новый спор о Евхаристии разгорелся между теологами в Гейдельберге; отвечая на просьбу курфюрста Пфальца Фридриха III (1515–1576), М. осенью 1559 г. составил краткое «Суждение относительно спора о Вечере Господней» (*Iudicium de controversia de coena Domini*; текст см.: *Melanchthon Ph. SA. Bd. 6. S. 482–486*; ср.: *Idem*. BW: Reg. N 9118–1919). В нем М. открыто отвергал неск. позиций: 1) католич. учение о пресуществлении, согласно к-рому «природа Хлеба изменяется»; 2) мнение, что «Хлеб есть сущностно Тело Христово»; 3) утверждение лютеран. теолога Т. Гессгусена (1527–1588), что «Хлеб есть истинное Тело Христово». Цитируя слова ап. Павла (см.: 1 Кор 10. 16), М. заявлял, что Хлеб «есть приобщение Тела» (*κοινωνία ἐστὶ τοῦ σώματος*), т. е. «то, посредством чего происходит общение с Телом Христовым»



(hoc, quo fit consociatio cum corpore Christi), причем это имеет место «только при совершении [таинства]» (in usu) и «сознательно» (non sine cogitatione). М. подчеркивал, что больше пользы приносит наставление о значении Евхаристии для христиан, чем споры о способе присутствия в ней Христа, и отмечал, что Христос присутствует в христианах, становящихся членами Его Тела «не из-за Хлеба, а из-за человека». Для подтверждения своей позиции М. ссылался на мнения древних писателей и отцов Церкви, к-рые называли евхаристический Хлеб «образом» (ἄντίτυπον; см. ст. *Вместообразная*) или «символом» Тела Христа: Оригена, *Климента Александрийского*, *Тертуллиана*, свт. *Амвросия*, еп. Медиоланского, блж. *Августина*, свт. *Василия Великого*, *Феодорита*, еп. Кирского, и др. Окончательная позиция М. относительно таинства Евхаристии, выраженная в «Суждении...», действительно ближе к кальвинистской, чем к традиц. лютеранской, однако эта позиция не была заимствована М. у Кальвина. Она стала результатом долгих размышлений М. о таинстве Евхаристии, а также богословского и исторического анализа церковной традиции, поэтому обозначение ее гнездо-лютеранами как «криптокальвинизма» было намеренно неточной попыткой диффамации.

Постоянно подчеркивая, что конфессиональные границы лютеранства определяются верностью Аугсбургскому исповеданию и разъясняющей его содержание «Апологии...», М. призывал лютеран. князей и проповедников верно следовать этим вероисповедным документам. Вместе с тем, отвечая на запросы князей или реагируя на возникавшие разногласия, он составлял новые изложения лютеран. вероучения. По просьбе Иоганна Альбрехта I (1525–1576), герц. Мекленбургского, М. составил обширный вероучительный раздел для церковного устава, к-рый был введен в герц-стве после объявления лютеранства офиц. вероисповеданием в 1552 г. По замыслу М., все кандидаты на должности пасторов и проповедников должны были подвергаться проверке на знание ими лютеран. вероучения в том объеме, в каком оно было изложено в уставе, вслед. чего соответствующий раздел получил название «Испытание кандидатов на рукоположение» (Echa-

men ordinandorum; текст см.: *Melanchthon Ph. SA. Bd. 6. S. 168–259*). Впосл. М. отдельно издал расширенную версию раздела на лат. языке (текст см.: CR. Vol. 23. Col. 1–102). В 1551 г. по поручению курфюрста Морица, собиравшегося направить лютеран. делегацию во главе с М. на заседания *Тридентского Собора*, 2-й период работы которого продлился с 1551 по 1552 г., М. составил для представления на Соборе «Саксонское исповедание веры» (*Confessio saxonica*; текст см.: CR. Vol. 28. Col. 339–457; *Melanchthon Ph. SA. Bd. 6. S. 80–166*), к-рое подписали мн. протестант. теологи. В этом исповедании в полемическом антикатолич. ключе повторяются основные идеи Аугсбургского исповедания и «Апологии...», сгруппированные в 2 основных раздела: учение об оправдании и учение о Церкви. В нач. 1552 г. М. с группой theologов выехал в Тридент (ныне Тренто) для представления лютеран. позиций участникам Собора, однако он добрался лишь до Нюрнберга, где получил известие о восстании лютеран. князей против имп. Карла V; вскоре работа Собора была приостановлена и возобновилась уже после кончины М., в 1562 г.

Отношение М. к католич. Церкви и ее представителям в 50-х гг. XVI в. становилось все более негативным. Анализируя итоги завершившихся 2 периодов работы Тридентского Собора (1545–1549 и 1551–1552), М. заключил, что католич. епископы не намерены искать к.-л. компромисс с протестантами и привлечь их к обсуждению спорных вопросов. На декларативное осуждение протестантского учения в решениях Тридентского Собора М. отвечал столь же бескомпромиссным отвержением законности Собора и его права выступать от имени христ. Церкви. Тема Церкви становится доминирующей в поздних сочинениях М. В полемике с католиками ему было важно показать, что границы Церкви определяются не административно-иерархическим устройством, но проповедью истинного учения. М. с огорчением наблюдал за началом периода *Контрреформации* и деятельностью в Германии *иезуитов*, отмечая, что все больше католич. князей и епископов переходили к открытой и бескомпромиссной борьбе с появившимися в их владениях протестант. проповедниками. В 1558 г. ему в руки попал вопросник, исполь-

зовавшийся в сохранявшем верность католицизму герц-стве Бавария для проверки верности приходских священнослужителей учению католич. Церкви. В соч. «Ответы на артикулы Баварской инквизиции» (*Responsiones ad articulos Bavaricae inquisitionis*; текст см.: *Melanchthon Ph. SA. Bd. 6. S. 278–377*) М. с лютеран. позиций предложил выдержанный в резком полемическом ключе подробный разбор всех пунктов вопросника. В составленном накануне кончины завещании М. признал этот трактат своим окончательным «исповеданием веры», обращенным «против папистов (pontificios), анабаптистов, флациан (flacianos) и прочих подобных им» (см.: CR. Vol. 9. Col. 1098–1099. N 6978; ср.: *Melanchthon Ph. BW: Reg. N 9300*). Следуя тематическому порядку вопросника, М. разделил разбор на 3 смысловые части: 1) учение о Церкви; 2) учение об оправдании; 3) учение об обычаях и обрядах. М. утверждал, что христ. Церковь имеет 3 необходимых признака: «неповрежденную проповедь евангельского учения»; «совершение таинств согласно божественному установлению»; «проявление должного послушания по отношению к евангельскому служению». Введение последнего признака отражает желание М. подчеркнуть важность внешней церковной дисциплины и послушания верующих проповедникам (см.: *Melanchthon Ph. SA. Bd. 6. S. 286–287*). М. отказывался признать тождество «Римской Церкви» и «кафолической Церкви», отмечая, что «кафолическая Церковь Божия» — это сообщество всех людей, покорных Богу и возвещаемому от Бога учению. Единство Церкви, согласно М., определяется «согласием в основании, то есть в положениях веры и божественных заповедях», тогда как в области обрядов допустимо любое разнообразие. Поскольку лютеране принимают учение Символов веры древней Церкви и отцов Церкви, они не могут считаться отделенными от единой христ. Церкви, а отделены лишь от Римской Церкви, находящейся в плену человеческих суеверий (*Ibid. S. 291*). Подробно рассматривая в сочинении вопрос о значении свободы воли для спасения, М. придерживался прежней средней позиции; он осуждал как «пелагиан», к-рые считают, что падший человек может свободно обратиться к Богу, так и «энтузиастов»,





т. е. тех, кто думают, что человек должен стать безвольным инструментом, в к-ром и через к-рого действует Св. Дух (см.: Ibid. S. 310–324). Во мн. разделах сочинения прослеживается явный отказ М. от предлагавшихся им ранее в переговорах с католиками компромиссных позиций. Так, М. утверждал, что учение об оправдании одной только верой является безусловно истинным и должно проповедоваться без всяких изменений (см.: Ibid. S. 324), что он не принимает католич. учение о безошибочности Вселенских Соборов (см.: Ibid. S. 293–294) и о 7 таинствах (см.: Ibid. S. 297), что он отвергает как безбожие, идолопоклонство или суеверие почитание святых и их мощей, освящение неких предметов, учение о чистилище, требование безбрачия духовенства, учение о мессе как о жертве и т. п. (подробнее см.: Scheible. 2016. S. 297–304; также ср.: Stupperich. 1965. P. 146–147).

В 1559 г. М. предпринял 1-ю в истории лютеранства попытку вступить в религ. переговоры с правосл. К-польской Церковью. Уже в ранний период Реформации Лютер, М. и другие виттенбергские теологи не только широко использовали цитаты из сочинений вост. отцов Церкви с целью показать несоответствие схоластической католич. теологии древнему церковному учению, но и указывали, что само существование вост. правосл. Церкви, не подчиняющихся папе Римскому, является весомым аргументом против католич. представления о папском примате (подробнее см.: Benz. 1949; Καρμίρης. 1963; Idem. 1966; Slenczka. 1997). С сер. мая до кон. сент. 1559 г. в Виттенберге с визитом находился серб по происхождению диак. Димитрий, к-рый ранее нек-рое время жил в К-поле и лично знал патриарха К-польского *Иоасафа II* (1556–1565). Из рассказов Димитрия М. узнал о состоянии дел в К-польской Церкви, в т. ч. и о том, что до К-поля доходили известия о европ. Реформации и некоторые протестантские сочинения. Рассчитывая на то, что К-польская Церковь поддержит лютеран в их полемике с католич. Церковью, М. составил письмо патриарху Иоасафу II, к-рое Димитрий обещал доставить в К-поль (текст см.: CR. Vol. 9. Col. 921–924; ср.: Melancthon Ph. BW: Reg. N 9073). В письме от 25 сент. 1559 г. М. отмечал, что

Церковь в этом мире подобна кораблю в море, к-рый со всех сторон подстерегают опасности, и выразил радость, что вост. христ. Церковь, несмотря на выпавшие на ее долю тяжелые испытания, продолжает существовать и истинно чтить Бога. М. просил патриарха принять свидетельство Димитрия, который во время пребывания в Виттенберге лично мог наблюдать, что местная церковная община «с истинным благочестием содержит Священное Писание пророков и апостолов, догматические постановления святых Соборов, а также учение отцов: Иринея [Лионского], Афанасия [Великого], Василия [Великого], Григория [Богослова], Епифания [Кипрского], Феодорита [Кирского] и всех прочих, согласных с названными». М. подчеркивал, что лютеране осуждают древних и новых еретиков, «которых осуждает святая Церковь», в т. ч. «магометан». Указывая на отличие лютеран от католиков, М. замечал, что лютеране считают надлежащим богопочитанием «истинную веру и послушание закону Божию», тогда как католики без повеления Божия выдумали многочисленные суеверия. М. просил патриарха не верить распространяемым о лютеранах клеветническим слухам, но вынести беспристрастный суд и встать на сторону «истины и божественного закона». К письму М. приложил перевод Аугсбургского исповедания на греч. язык, к-рый в том же году был опубликован в Базеле. В издании переводчиком был назван один из учеников М., превосходный знаток греч. языка П. Дольский (1526–1589). Проведенный современными исследователями анализ греч. текста показал, что он не совпадает полностью ни с оригинальной версией Аугсбургского исповедания 1530 г., ни с переработанной версией 1540 г.; за основу для перевода была взята версия 1530 г., однако во многих случаях в текст добавлены разъяснения и уточнения. Это позволяет предполагать, что окончательную редактуру греч. текста осуществил сам М., стремившийся сделать текст более понятным для греков. Вместе с тем в одном из писем М. отрицал свое участие в переводе и утверждал, что лишь одобрил его (*Melancthon Ph. BW: Reg. N 9112*; подробнее см.: Kretschmar. 1977). Неизвестно, добрался ли Димитрий до К-поля и были ли там получены письмо М.

и греч. текст Аугсбургского исповедания; никакого ответа из К-поля не последовало. Вступить в прямой диалог с К-польской Церковью немецким лютеранам удалось лишь в 70-х гг. XVI в., при патриархе К-польском *Иеремии II*. Хотя принимавшие участие в письменных переговорах с патриархом лютеранские теологи были близки к гнезю-лютеранам, в качестве текста Аугсбургского исповедания они представили ту самую греч. версию, к-рую М. отправил в К-поль в 1559 г. Т. о., именно эта версия стала основой для последующих суждений К-польского патриарха о вероучении лютеранства, которое было признано им в ряде принципиальных вопросов расходящимся с православной верой (материалы переговоров опублик.: *Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae. Witebergae, 1584*).

За неск. месяцев до кончины М. согласился на предложение лейпцигского издателя Э. Фёгелина опубликовать на лат. и нем. языках собрание написанных им вероисповедных текстов для последующего использования пасторами и проповедниками Саксонии в качестве надежного ориентира в области лютеран. вероучения. Обе версии вышли в янв. 1560 г. под названием «Корпус христианского учения» (*Corpus doctrinae christianae*). В предисловии к лат. изданию (см.: *Melancthon Ph. SA. Bd. 6. S. 5–11*) М. отмечал, что христ. Церковь нуждается в изложении учения по всем возникающим спорным вопросам, поэтому он, не считая свои мнения окончательными, предлагает их в качестве некоего ориентира для последующего обсуждения теологами (*Ibid. S. 9–10*). В начало собрания М. поместил 3 древних Символа веры: *Апостольский Символ веры*; *Никео-Константинопольский Символ веры* и *Афанасиев Символ веры*. Далее следуют основные догматические сочинения М.: 1) Аугсбургское исповедание и его «Апология...», оба текста в переработанной версии 1540–1542 гг.; 2) «Саксонское исповедание веры»; 3) «Общие места» в последней редакции 1559 г.; 4) «Испытание кандидатов на рукоположение» в расширенной редакции 1554 г.; 5) «Ответы на артикулы Баварской инквизиции»; 6) «Опровержение заблуждений Сервета и анабаптистов»; 7) «Ответ относительно спора о Станкаро» (описание 1-го



лат. изд. см.: CR. Vol. 21. Col. 587–588). Структура «Корпуса...» послужила образцом для др. лютеран. богословских сводов, к-рые составлялись во мн. княжествах и городах. В курфюршестве Саксония собрание М. стало офиц. вероучительным сборником, на к-рый опирались ученики и последователи М. в полемике с гнезио-лютеранами и др. оппонентами. Вслед этого саксон. теологи получили от оппонентов насмешливое наименование «филипписты». Статус авторитетного вероисповедного источника «Корпус...» утратил в Саксонии в кон. 70-х гг. XVI в., когда курфюрст Август отказался поддерживать последователей М. и распорядился составить новый свод вероисповедных документов, в к-рых было бы точно отражено изначальное учение Лютера, — Книгу согласия (1580).

В марте 1560 г. М. по приглашению курфюрста Августа совершил поездку в Лейпциг для участия в экзаменах студентов Лейпцигского ун-та. На обратном пути в Виттенберг М. сильно простудился; после непродолжительной болезни он скончался в собственном доме в кругу родных, друзей и учеников. 21 апр. 1560 г. М. был погребен в Замковой ц. Виттенберга (см.: Scheible. 2016. S. 231). Соч.: Opera quae supersunt omnia. Hallis Saxonum; Brunsvigae, 1834–1860. (CR; Vol. 1–28); *Philippi Melancthonis* Epistolae, iudicia, consilia, testimonia aliorumque ad eum epistolae quae in Corpore Reformatorum desiderantur / Ed. H. E. Bindseil. Hallis Saxonum, 1874. Hildesheim; N. Y., 1975; Supplementa Melancthoniana: Werke *Philipp Melancthonis*, die im Corpus Reformatorum vermisst werden. Lpz., 1910–1929. 5 Bde [= *Melancthon Ph. Suppl.*]; *Melancthonis* Werke in Auswahl: [Studienausgabe] / Hrsg. R. Stupperich. Gütersloh, 1951–1975. 7 Bde [= *Melancthon Ph. SA.*]; *Melancthonis* Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. [Ser. 1:] Regesten. Stuttg., 1977–[2005]. Bd. 1–12 [= *Melancthon Ph. BW: Reg.*]; Idem // www.haw.uni-heidelberg.de/forschung/forschungsstellen/melancthon/mbw-online.de.html [Электр. ресурс]; Idem. [Ser. 2:] Texte. Stuttg., 1991–[2015]. Bd. 1–16. [= *Melancthon Ph. BW: Texte.*].

Ист.: *Camerarius J.* De Philippi Melancthonis ortu, totius vitae curriculo et morte. Lipsiae, 1566 (нем. пер. с комментарием: Das Leben Philipp Melancthonis / Hrsg., übers. V. Werner. Lpz., 2011); *Annales vitae Philippi Melancthonis* // CR. Vol. 28. [Pt. 2]. Col. 1–144; Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen. B., 1978–2006. Bd. 3–6; Die Bekennnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Gött., 2010<sup>13</sup> [= BSLK] (рус. пер.: Книга Согласия. 1998); Der Adiaphoristische Streit (1548–1560) / Hrsg. I. Dingel e. a. Gött., 2012. (Controversia et Confessio; 2). Библиогр.: *Hammer W.* Die Melancthonforschung im Wandel Jahrhunderte: Ein beschreibendes Verzeichnis. Gütersloh, 1967–1996. 4 Bde;

*Claus H.* Melancthon-Bibliographie, 1510–1560. Gütersloh, 2014. 4 Bde.

Лит.: *Mix G.* Luther und Melancthon in ihrer gegenseitigen Beurteilung // Theol. Studien und Kritiken. 1901. Bd. 74. S. 458–521; *Müller N.* Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522: Die Vorgänge in und um Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt. Lpz., 1911<sup>2</sup>; *Köhler W.* Das Marburger Religionsgespräch 1529. Lpz., 1929; *Walter J., von.* Luther und Melancthon während des Augsburger Reichstags. Gütersloh, 1931; *Benz E.* Wittenberg und Byzanz: Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der Östlich-orthodoxen Kirche. Marburg, 1949; *Bring R.* Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie. Münch., 1955; *Gensichen H. W.* Damnamus: Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jh. B., 1955; *Hannemann K.* Reuchlin und die Berufung Melancthonis nach Wittenberg // Johannes Reuchlin 1455–1522: Festgabe seiner Vaterstadt Pforzheim zur 500. Wiederkehr seines Geburtstages / Hrsg. M. Krebs. Pforzheim, 1955. S. 108–138; *Schwarzenau P.* Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melancthon von 1525–1535. Gütersloh, 1956; *Neuser W. H.* Der Ansatz der Theologie Philipp Melancthonis. Neukirchen, 1957; *idem (Karmiris J.)*. Luther und Melancthon: Einheit im Gegensatz: Ein Beitrag zum Melancthon-Jubiläum 1960. Münch., 1961; *idem*. Die Abendmahlslehre Melancthonis in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1519–1530). Neukirchen-Vluyn, 1968; *Manschreck C. L.* Melancthon: The Quiet Reformer. N. Y., 1958; *Sick H.* Melancthon als Ausleger des Alten Testaments. Tüb., 1959; *Sperl A.* Melancthon zwischen Humanismus und Reformation: Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melancthon and die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie. Münch., 1959; *Rogge J.* Johann Agricolas Lutherverständnis unter besonderer Berücksichtigung des Antinomismus. B., 1960; *Fraenkel P.* Testimonia patrum: The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melancthon. Gen., 1961; *Schäfer R.* Christologie und Sittlichkeit in Melancthon's frühen Loci. Tüb., 1961; *Stupperich R.* Der unbekannt Melancthon: Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht. Stuttg., 1961; *idem*. Melancthon / Transl. R. H. Fisher. Phil., 1965; *Barton P. F.* Die exegetische Arbeit des jungen Melancthon 1518/19 bis 1528/29: Probleme und Ansätze // ARG. 1963. Bd. 54. H. 1. S. 52–89; *Günther H. O.* Die Entwicklung der Willenslehre Melancthonis in der Auseinandersetzung mit Luther und Erasmus. Erlangen, 1963; *Καρμίρης Ι.* Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελάγχθων περὶ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας // Θεολογία. Αθήνα, 1963. Τ. 34. Τεύχος 1. Σ. 7–25; Τεύχος 2. Σ. 196–213; Τεύχος 3. Σ. 359–389; *idem*. Luther und Melancthon über die Orthodoxe Kirche // Kyrios: Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. N. F. B., 1966. Bd. 6. H. 2. S. 77–104; H. 3. S. 150–173; Philipp Melancthon, 1497–1560: Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae // Melancthon-Komitee der DDR. B., 1963; *Zöllner W.* Melancthon's Stellung zum Bauernkrieg // Philipp Melancthon, 1497–1560. 1963. S. 174–189; *Bizer E.* Theologie der Verheissung: Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melancthon (1519–1524). Neukirchen-Vluyn, 1964; *Maurer W.* Melancthon-Studien. Gütersloh, 1964; *idem*. Der junge Melancthon zwischen Humanismus und Reformation. Gött., 1967. Bd. 1; 1969. Bd. 2; *Haendler K.* Wort und Glau-

be bei Melancthon: Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melancthonischen Kirchenbegriffes. Gütersloh, 1968; *Huschke R. B.* Melancthon's Lehre vom Ordo politicus: Ein Beitrag zum Verhältnis von Glauben und politischen Handeln bei Melancthon. Gütersloh, 1968; *Bubenheimer U.* Scandalum et ius divinum: Theologische und rechtstheologische Probleme der ersten reformatorischen Innovationen in Wittenberg 1521/22 // ZSRG. K. 1973. Bd. 59. S. 263–342; *Brüls A.* Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen Melancthon, 1518–1535. Bielefeld, 1975; *Kretschmar G.* Die Confessio Augustana Graeca // Kirche im Osten: Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Stuttg., 1977. Bd. 20. S. 11–39; *Maxcey C. E.* Bona opera: A Study in the Development of the Doctrine in Philip Melancthon. Nieuwkoop, 1980; *Ditt-rich B.* Das Traditionsverständnis in der Confessio Augustana und in der Confutatio. Lpz., 1983; *Meijering E. P.* Melancthon and Patristic Thought: The Doctrines of Christ and Grace, and the Trinity and the Creation. Leiden, 1983; *Гаврюшенко А. А.* Идеиная позиция Ф. Меланктона в 1518–1520 гг.: Гуманист или теолог? // АДСВ. 1984. Вып. 21. С. 119–132; *Scheible H.* Melancthon, Philipp // TRE. 1992. Bd. 22. S. 371–410; *idem*. Melancthon und die Reformation: Forschungsbeiträge. Mainz, 1996; *idem*. Melancthon: Eine Biographie. Münch., 1997; *idem*. Alter oder neuer Weg: Melancthon's Tübinger Magisterium // Zschr. für Württembergische Landesgeschichte. 2013. Bd. 72. S. 473–479; *idem*. Melancthon: Vermittler der Reformation: Eine Biographie. Münch., 2016; *Zur Mühlen K.-H.* Die Affektenlehre im Spätmittelalter und in der Reformationszeit // Archiv für Begriffsgeschichte. 1992. Bd. 35. S. 93–114; *idem*. Melancthon's Auffassung vom Affekt in den Loci communes von 1521 // Humanismus und Wittenberger Reformation: Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melancthon am 16. Februar 1997. Lpz., 1996. S. 327–336; *Kusukawa S.* The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melancthon. Camb., 1995; *Feld H.* Die Tübinger Universitätstheologie im Urteil Melancthon's // Philipp Melancthon in Südwestdeutschland. 1997. S. 87–100; Philipp Melancthon: Ein Wegbereiter für die Ökumene / Hrsg. J. Hausteil. Gött., 1997; Philip Melancthon (1497–1560) and the Commentary / Ed. T. J. Wengert, M. P. Graham. Sheffield, 1997; Philipp Melancthon in Südwestdeutschland: Bildungsstationen eines Reformators: Ausstellungen der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe, der Universitätsbibliothek Heidelberg, der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart und des Melancthonhauses Bretten zum 500. Geburtstag Philipp Melancthon's / Hrsg. S. Rhein. Karlsruhe, 1997; *Rhein S.* Melancthon und Europa: Eine Spurensuche // Philipp Melancthon: Ein Wegbereiter für die Ökumene. 1997. S. 46–61; *Slenczka R.* Melancthon und die orthodoxe Kirche des Ostens // Ibid. S. 96–118; Der Theologe Melancthon / Hrsg. G. Frank. Stuttg., 2000. (Melancthon-Schriften der Stadt Bretten; 5); *Wengert T. J.* Gesetz und Busse: Philipp Melancthon's erster Streit mit Johannes Agricola // Der Theologe Melancthon. 2000. S. 375–392; *Matz W.* Der befreite Mensch: Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melancthon's. Gött., 2001; Melancthon und Europa / Hrsg. G. Frank, M. Treu. Stuttg., 2001–2002. 2 Bde; *Kruse J.-M.* Universitätstheologie und Kirchenreform: Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522.



Mainz, 2002; Дюбо Б. А. Филипп Меланхтон и русская грамматическая традиция. СПб., 2005; *Janssen W.* «Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren»: Philipp Melanchthon und die Reichsreligionsgespräche von 1540/41. Gött., 2009; *Graybill G. B.* Evangelical Free Will: Philipp Melanchthon's Doctrinal Journey on the Origins of Faith. Oxf., 2010; *idem.* The Honeycomb Scroll: Philipp Melanchthon at the Dawn of the Reformation. Minneapolis, 2015; *Greschat M.* Philipp Melanchthon: Theologe, Pädagoge und Humanist. Gütersloh, 2010; *Kuropka N.* Melanchthon. Tüb., 2010; Philipp Melanchthon: Lehrer Deutschlands, Reformator Europas / Hrsg. I. Dingel, A. Kohnle. Lpz., 2011; Der Philosoph Melanchthon / Hrsg. G. Frank, F. Mundt. B.; N. Y., 2012; Philip Melanchthon: Theologian in Classroom, Confession, and Controversy. Gött., 2012; *Hall H. A.* Philip Melanchthon and the Cappadocians: A Reception of Greek Patristic Sources in the 16<sup>th</sup> Cent. Gött., 2014; *Kobler B.* Die Entstehung des negativen Melanchthonbildes: Protestantische Melanchthonkritik bis 1560. Tüb., 2014.

*Д. В. Смирнов*

